SPINOZA

Œuvres

I

Premiers écrits

ÉPIMÉTHÉE

puf

Œuvres

I
PREMIERS ÉCRITS

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

SPINOZA

Œuvres

Édition publiée sous la direction de
Pierre-François Moreau

I

Introduction générale
par Pierre-François MOREAU

PREMIERS ÉCRITS

TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE
TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT

Texte établi par Filippo MIGNINI
Traduction par Michelle BEYSSADE

KORTE VERHANDELING
COURT TRAITÉ

Texte établi par Filippo MIGNINI
Traduction par Joël GANAULT

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 978-2-13-052718-3
Dépôt légal — 1re édition : 2009, mars
© Presses Universitaires de France, 2009
6, avenue Reille, 75014 Paris

Introduction générale aux œuvres de Spinoza

P.-F. Moreau

En tête de ce premier volume de la nouvelle édition des *Œuvres* de Spinoza, quelques explications sont nécessaires : sur ce que dit Spinoza lui-même de la publication de ses écrits ; sur l'histoire des éditions antérieures ; sur les principes de la présente édition[1].

I. SPINOZA ET SES ŒUVRES

Le premier qui ait réfléchi à l'édition des textes de Spinoza, c'est Spinoza lui-même. Il faut tout d'abord mentionner un certain nombre de lettres où il parle de ses travaux, soit pour en annoncer la rédaction et le projet de publication, soit pour y revenir après coup, parfois dans le cadre d'une discussion sur leur sens et leurs enjeux. On peut énumérer les principales :

— la lettre 6 à Oldenburg, où il annonce avoir composé « un ouvrage entier » *(integrum opusculum)* sur l'origine des choses et sur la purification de l'entendement – s'agit-il de la *KV*, du *TIE* ou bien des deux à la fois ? on verra dans les deux introductions de Filippo Mignini dans ce volume les difficultés d'interprétation que soulève cette lettre ;

1. De cette édition sont déjà parus le t. III (*Traité théologico-politique*, noté *TTP*) et le t. V (*Traité politique*, noté *TP*). Le présent volume contient les deux premiers écrits : la *Korte Verhandeling* (*Court Traité*, noté *KV*) et le *Tractatus de Intellectus Emendatione* (*Traité de la Réforme de l'Entendement*, noté *TIE*).

— les lettres 13, 15 et 15 *bis*, à Oldenburg et à Meyer, qui éclairent la composition et la préparation éditoriale des *Principia* ;
— la série des lettres à Blyenbergh, qui prend son départ dans une discussion sur le sens des *Principia* ;
— la lettre 28, où Spinoza suggère à Bouwmeester de traduire la IIIe partie de l'*Éthique* ;
— la lettre 30, où il annonce le début de la rédaction du *TTP* ; celles où il le commente (la lettre 43 à Ostens et les dernières lettres à Oldenburg) ;
— la lettre 44, qui envisage la rédaction d'un livre dont rien ne nous est parvenu, et qui sans doute ne fut pas écrit ;
— la lettre 84, que ses amis ont placée en guise d'avertissement à l'édition posthume du *Traité Politique* ;
— la lettre 69, à Lambert de Velthuysen, où il annonce une nouvelle édition du *TTP* (lettre importante à la fois pour élucider le statut des Notes marginales et pour comprendre l'attitude de Spinoza face à la controverse).

Nous voyons même parfois Spinoza se livrer à une sorte de préédition critique en ajoutant une note à l'exemplaire de la lettre qu'il conserve (c'est le cas dans la lettre 6).

À ce matériel fourni par la Correspondance, il faut ajouter ce que, dans chacun de ses écrits, Spinoza dit au sujet de ses autres écrits : dans le *TIE* il annonce un ouvrage qu'il nomme encore sa *Philosophie* ; l'*Éthique* contient une référence implicite au *TIE* (II, 40, scolie I) et une référence explicite aux *Principia* (I, 19, scolie) ; le début du *Traité politique* (chap. II) renvoie explicitement à l'*Éthique* et au *TTP* (et le chap. VII y revient pour des points essentiels). Ainsi d'une œuvre à l'autre se tissent des liens qui marquent l'unité de l'ensemble de la pensée spinozienne, par-delà les différences de genre, d'achèvement et même de degré d'implication. On notera en particulier que Spinoza n'hésite pas à renvoyer à un écrit qui semblait destiné uniquement à exposer la philosophie d'un autre (le cartésianisme) et aussi à un écrit publié anonymement. En ce sens, le *Traité politique* joue un rôle de synthèse textuelle, puisqu'on y voit Spinoza assumer, directement ou indirectement, la quasi-totalité de son œuvre antérieure.

Cependant l'apport de la lecture des textes spinoziens ne se borne pas à ces indications factuelles. Il faut tenir compte également de la

réflexion de Spinoza sur les problèmes de la philologie et de la lecture des textes. Il ne s'agit certes pas de croire que l'on peut appliquer sans plus à ses propres œuvres ce qu'il dit de la Bible (on trouve parfois cette idée exprimée dans la littérature secondaire ; elle est contestable puisqu'il ne s'agit pas du tout du même type de texte). Mais on doit considérer qu'il est tout sauf naïf en ce qui concerne l'horizon philologique et littéraire de l'écriture, et notamment de l'écriture philosophique. Trois points principalement doivent retenir l'attention : la réflexion sur ce qu'est la composition d'un livre et par voie de conséquence sa lecture ; la conscience aiguë de ce que sont les enjeux et les conditions d'une publication ; l'attention portée aux formes de raisonnement et d'exposition propres à chaque auteur.

Pour Spinoza, l'élaboration d'un écrit comprend plusieurs niveaux, qui sont non seulement les étapes de sa rédaction, mais aussi les matériaux antérieurs qu'il véhicule (cf. la distinction, non thématisée mais effective, entre auteur d'une tradition et rédacteur d'un livre dans le *TTP*) ; les lectures erronées viennent de ce que l'on ignore les circonstances de sa rédaction, sa langue, la culture de l'auteur ; autrement dit, les erreurs de lecture viennent non pas toujours d'un contresens direct, mais : *a)* d'une ignorance de ces circonstances ; *b)* des interprétations que l'on projette sur le texte (vouloir à toute force retrouver Platon et Aristote dans la Bible, par exemple), c'est-à-dire des normes préétablies en fonction desquelles on essaie de le déchiffrer. Ces normes peuvent être aussi des normes d'écriture (par exemple les points-voyelles ou les conventions de bienséance, postérieures à la rédaction des écrits bibliques). On pourrait dire que la réflexion de Spinoza sur l'écriture et la lecture construit quelque chose comme une notion d'obstacle herméneutique, qui engage à débarrasser le texte de ce qu'y ont accumulé les horizons d'attente des lecteurs et éditeurs précédents.

En ce qui concerne ses propres œuvres, on peut parler chez lui d'une stratégie éditoriale. Il distingue très nettement ce qu'il faut diffuser (et à quel moment, et en quelle langue) ; ce qu'il est inutile d'écrire (il y a des débats dans lesquels il serait vain d'entrer) ; ce qu'il peut être utile de préciser – c'est le cas des lettres où il reprend pour les éclairer des thèmes des *Principia*, du *TTP* ou des premières versions de l'*Éthique* ou des explications qu'il veut ajouter pour prévenir les contresens dans une nouvelle édition du *TTP* – et le fait qu'il veuille y reproduire une lettre critique de Velthuysen montre que pour lui la barrière entre la communication

privée et la diffusion publique n'est pas infranchissable : elle est plutôt question de circonstances et de l'accord des correspondants. Cette lettre 69, comme la lettre 50, où il parle de la réfutation de Mansvelt et de son refus d'y répondre, montrent bien où passe pour lui la frontière de la précision : la plupart du temps il ne sert à rien d'engager une polémique ponctuelle, parce qu'elle ne jetterait pas plus de lumière sur le vrai débat ; en revanche, on doit faire effort pour atteindre plus de clarté (et éventuellement ici accepter une polémique exemplaire).

Il faut enfin souligner l'importance accordée par Spinoza à reconstruire l'espace des questions de chaque auteur. L'attention portée au but de Machiavel, dans le *Traité politique,* vise moins à imaginer une impossible intériorité de l'auteur, qu'à reconstituer sa forme de raisonnement. De même dans la lecture des textes bibliques, se demander à quels genres ils appartiennent, ce qui relève de leur contenu ou des différences de style, revient à dégager les limites et les formes à l'intérieur desquelles se produit leur pensée. La question est dès lors, face à tous les types d'écrits : savoir à quelle problématique ils répondent.

C'est donc tout cela qu'il faut prendre en compte si l'on veut constituer ce qu'on pourrait appeler une édition spinoziste des œuvres de Spinoza : établir les textes sans chercher à les corriger en fonction de normes externes, linguistiques ou interprétatives ; les munir des précisions historiques nécessaires à leur compréhension ; les commenter en faisant ressortir leurs connexions internes et leurs formes de raisonnement.

II. LES ÉDITIONS DE SPINOZA ET LA RECHERCHE SPINOZISTE

Trois volumes en tout et pour tout constituent les différentes éditions parues du vivant de Spinoza :

— en 1663, les *Principes de la philosophie de Descartes (Principia)* suivis des *Cogitata* ;
— l'année suivante leur traduction néerlandaise ;
— en 1670 le *TTP* (dont nous savons par la lettre 44 que Spinoza arrêta une traduction néerlandaise en cours, de crainte de provoquer une interdiction du livre).

C'est par ces deux livres seulement que les contemporains pouvaient connaître la pensée de Spinoza jusqu'en 1677. Il faudrait ajouter deux autres modes de diffusion : les lettres d'une part, qui circulent dans des cercles plus larges que leurs seuls destinataires (Tschirnhaus mentionne la « lettre sur l'infini » comme si elle était déjà assez largement connue) ; les discussions et les propos rapportés, avec toutes les variations et marges d'erreur possibles.

L'année de la mort de Spinoza, ses amis réunissent ses écrits inédits et publient les *Opera Posthuma* en latin et les *Nagelate Schriften* en néerlandais. Ils ne prétendent pas les publier en ordre chronologique : leur classement répond plutôt à un jugement sur leur importance et leur état d'achèvement – nous ne sommes donc pas tenus de reproduire cet ordre, et moins encore d'y chercher des indications de date.

Il faut remarquer que dans ces volumes le *Tractatus de Intellectus Emendatione* n'est pas divisé en paragraphes numérotés, pas plus que ne l'était le *TTP* ; c'est en revanche le cas du *Traité politique,* comme c'était le cas des *Cogitata.*

C'est à travers cette édition que sera connu Spinoza durant cent trente ans, lorsqu'il sera lu dans le texte. Car il n'y a plus de nouvelle édition jusqu'en 1802. En revanche paraissent durant cette période un certain nombre de traductions : néerlandaises, françaises, anglaises, allemandes. On publie aussi les notes marginales du *TTP,* soit en latin soit dans des traductions dont nous ne possédons pas toujours l'original.

Il faut ajouter que la pensée de Spinoza est connue alors par d'autres canaux : l'article de Pierre Bayle dans le *Dictionnaire historique et critique,* les réfutations, les manuscrits clandestins qui se réclament du spinozisme ou l'utilisent. Mais de telles formes de diffusion, si elles sont passionnantes du point de vue de l'histoire de la pensée européenne, ne sauraient être tenues pour de véritables moyens d'accès à la lettre authentique de la pensée de Spinoza. Ainsi, celle-ci continue à être plutôt l'objet de polémiques et d'amalgames (parfois féconds) plutôt que de lectures rigoureuses. C'est pourquoi se fait sentir la nécessité de rassembler et de publier ses œuvres sur de nouvelles bases.

C'est la tâche que s'assignent au XIXe siècle les grandes éditions allemandes : Paulus (à laquelle, comme on sait, Hegel prit part), 1802-1803 ; Gfroerer, 1830-1831 ; Riedel, 1843 ; Bruder, 1843-1846 ; Ginsberg, 1874-1882 ; il faut y ajouter l'unique édition préparée aux Pays-

Bas, celle de Van Vloten et Land, 1882-1883. Ce n'est pas le lieu ici de les présenter en détail et d'en faire la critique[1].

Bruder introduit une numérotation des paragraphes pour le *TIE* et le *TTP* ; celle du *TTP* n'a pas été conservée par les éditions ultérieures, celle du *TIE* au contraire se maintient (chez Koyré notamment en France) ; Appuhn en introduit une autre pour le *TIE,* plus resserrée (72 paragraphes au lieu de 110) et qui n'a pas été reprise ; la présente édition reprend évidemment celle des *Cogitata* et du *Traité politique* ; elle reprend celle de Bruder pour le *TIE* (légèrement modifiée) ; elle en introduit une nouvelle pour le *TTP,* appuyée sur la division non numérotée en alinéas de certains chapitres de l'édition originale.

L'introduction d'une numérotation est le signe d'une plus grande attention apportée au détail du texte : on ne se contente plus de le lire dans son ensemble, on éprouve le besoin de s'y référer en se rapportant de façon précise à tel ou tel passage et donc d'avoir un système de référence détaillé. Une telle approche, comme le souci de retrouver et de rassembler les textes, montre une démarche nouvelle dans le rapport des lecteurs à la doctrine spinoziste au XIXe siècle, sans doute à la suite des débats sur le panthéisme en Allemagne et en France : les connaissances par ouï-dire, ou par référence à un livre unique, ne suffisent plus ; même à une époque (les trois premiers quarts du siècle) où on ne peut dire qu'une véritable approche scientifique domine, néanmoins apparaît le souci de mettre de véritables instruments de travail à la disposition du lecteur désireux de s'informer de la pensée spinoziste.

C'est dans ce cadre aussi qu'il faut analyser les éditions séparées, les nouvelles traductions, l'apparition de nouvelles lettres et de l'abrégé du *Court Traité* (la *Korte Verhandeling*), puis du *Court Traité* lui-même – ainsi que la « découverte » de deux petits écrits scientifiques, que l'on considère généralement aujourd'hui comme n'étant pas de Spinoza.

Une seule édition complète paraît au XXe siècle : celle de Carl Gebhardt, publiée à Heidelberg dans les années 1920. Elle reprend l'ensemble des écrits connus alors de Spinoza et cherche à en fournir le texte le plus riche possible (en recueillant ce que peuvent donner les traductions néerlandaises, et en donnant toutes les variantes des Notes

1. On se reportera sur ce point à l'étude de P. Steenbakkers dans Jean Salem, André Tosel, Pierre-François Moreau (éd.) : *Spinoza au XIXe siècle* (Publications de la Sorbonne, Paris, 2008).

marginales du *TTP*), en justifiant ses lectures par d'épais appendices en fin de volume.

Il est hors de question de nier les mérites de Gebhart – comme, *mutatis mutandis,* ceux de l'édition-traduction de Charles Appuhn pour le domaine français[1]. Mais il faut néanmoins en souligner les limites : comme l'a montré Fokke Akkerman, sa *Textgestaltung* mélange philologie, histoire du texte et interprétation ; ce n'est pas un apparat critique. Il a tendance à rechercher la plus grande matière possible (pour les *marginalia,* par exemple), sans toujours se préoccuper de l'assignation rigoureuse de son authenticité. Surtout, comme c'est le cas d'ailleurs d'éditions analogues de la même époque, il tend à surcorriger le latin de Spinoza, en le ramenant à des normes artificielles, issues du latin classique, et, plus encore, de la représentation que l'on en avait alors. Or d'une part le latin antique a admis au cours de sa carrière plus de possibilités que n'en a conservées la norme scolaire ; d'autre part les hommes du XVIIe siècle ont forgé pour leurs besoins un « néo-latin » qu'il est inutile de vouloir réduire à des règles qu'ils ne considéraient nullement comme intangibles. Autrement dit, un bon éditeur ne devrait pas prétendre savoir le latin mieux que l'auteur qu'il édite : il faut corriger les fautes manifestes – tout en faisant ressortir les idiosyncrasies du langage de Spinoza –, et pour le reste s'en tenir le plus possible au plus près de l'édition originale.

L'intérêt de l'édition de Gebhardt, comme dans une certaine mesure de celle de Van Vloten et Land, c'est qu'elle est héritière et contemporaine du développement de la recherche spinoziste notamment en Allemagne et aux Pays-Bas. C'est ce qui la rend incomparable avec les précédentes. Elle bénéficie des efforts des chercheurs de la fin du XIXe et du début du XXe siècle. En ce sens, elle est l'édition qui correspond à l'essor d'une recherche spinoziste qui se veut enfin scientifique : la recherche biographique et documentaire de Meinsma, les travaux de Freudenthal, Leopold, Gebhardt lui-même, plus tard Dunin-Borkowski.

On peut donc conclure qu'à chaque époque les éditions de Spinoza sont inséparables de la recherche sur le système spinoziste, sur son

1. Dans l'édition d'Appuhn, seule l'*Éthique* présente le texte latin ; mais pour les autres écrits aussi, le traducteur se livre à un travail critique (souvent dépendant de Gebhardt pour la seconde édition) dont témoigne son annotation.

contexte intellectuel, sur la langue et la culture de Spinoza. Elles en réfractent l'état d'avancement, les limites, la représentation qu'elle permet de l'auteur. À leur tour, elles influent sur cette recherche en fixant un texte auquel se référeront lecteurs et commentateurs, sans toujours se rendre compte à quel point ce texte reçu est une construction qui porte la marque de son temps.

III. LES PRINCIPES DE CETTE ÉDITION

Or précisément, depuis l'époque de Gebhardt, la recherche a de nouveau progressé. Il était donc nécessaire de fournir une nouvelle édition des Œuvres complètes, qui fasse le bilan de tout ce qui avait été acquis depuis cette édition. Depuis 1924, en effet, la connaissance de tout ce qui est nécessaire pour lire l'œuvre avait considérablement augmenté, dans trois directions au moins :

— Nous connaissons mieux le système spinoziste lui-même. Les travaux des grands commentateurs comme Gueroult, Matheron, Bartuschat, Walther, Curley et bien d'autres ont permis d'approcher cette philosophie dans son architecture propre et dans ses formes de raisonnement comme jamais encore elle ne l'avait été. On ne peut plus se contenter d'y lire une variante du cartésianisme ou un héritage du néoplatonisme, ni de la réduire à une mystique ou de négliger les écrits politiques sous prétexte qu'ils seraient étrangers à l'essentiel de la doctrine. Maintenant l'œuvre de Spinoza nous apparaît comme un tout ordonné, avec ses difficultés et son évolution certes, mais dont la consistance et les connexions avec son héritage intellectuel sont déchiffrables.

— Les travaux d'Akkerman, Mignini, Kajanto, Proietti, Steenbakkers nous ont dotés d'une meilleure connaissance du latin du XVIIe siècle et en particulier des usages de Spinoza ; de la culture qui lui sert de substrat à la fois pour la pensée et pour l'écriture ; des formes propres de son expression et de la chronologie de son travail. Une telle démarche avait été amorcée au début du XXe siècle par Leopold ; mais c'est dans les dernières décennies qu'elle s'est le plus développée, et elle nous permet de franchir un grand nombre des obstacles qui faisaient barrage à la compréhension du texte et de son horizon culturel. La

connaissance de la transmission des textes s'est également enrichie, notamment parce que la relation entre *OP* et *NS* s'est avérée être fort différente de ce qu'en faisait Gebhardt, ce qui avait amené dès 1977 Fokke Akkerman à conclure que l'édition de ce dernier ne pouvait plus servir de base pour l'étude rigoureuse du spinozisme.

— Le contexte intellectuel mais aussi historique, politique, religieux nous est mieux connu et nous avons ainsi les moyens d'éclairer les allusions qui étaient évidentes pour le lecteur du XVIIe siècle et ne le sont plus pour ses successeurs. Les travaux sur les Collégiants néerlandais, sur la culture des Juifs espagnols et portugais, sur les débats politiques et théologico-politiques aux Pays-Bas, sur la Seconde Scolastique notamment réformée, sur l'histoire des sciences qui constitue l'arrière-plan de la réflexion spinoziste sur la méthode, tout cela nous permet de mieux comprendre les enjeux et les allusions des textes, sans les y réduire, mais en dressant la cartographie des problématiques spinoziennes.

Les principes de cette édition tirent les conséquences de ces recherches : donner à lire les écrits de Spinoza sans y ajouter de commentaire philosophique (chacun des éditeurs et traducteurs pouvant évidemment s'y livrer dans ses propres ouvrages) et sans imposer aux textes de normes externes autres que celles de la plus sobre philologie ; présenter ce que nous savons de la date et de la situation de chaque œuvre ; fournir des instruments de travail aidant à la lecture : lexiques, index, notes qui éclairent la démarche du raisonnement, citent les passages et ouvrages auxquels Spinoza fait allusion, expliquent les difficultés historiques. À ce prix, nous semble-t-il, les prétendues obscurités du texte disparaîtront, et ses difficultés réelles pourront être étudiées dans les meilleures conditions.

Nous ne sommes plus au temps où un seul éditeur pouvait assumer à lui seul une telle tâche. La somme de connaissances et de compétences nécessaires à l'entreprise implique désormais un travail collectif[1]. Ce travail réunit depuis des années nombre de ceux qui ont contribué à la recherche spinoziste ; il s'est développé en même temps que s'internationalisait de nouveau l'étude du philosophe d'Amsterdam ; il a forgé,

1. On en trouve les bases philologiques dans le volume issu du colloque de Groningue : F. Akkerman et P. Steenbakkers (eds), *Spinoza to the Letter : Studies in Words, Texts and Books*, Leiden, Brill, 2005.

au fil de discussions parfois passionnées, une communauté intellectuelle qui a marqué chacun d'entre nous. Cette communauté ne s'étend pas seulement à ceux qui signent les éditions, traductions et annotations : tout un travail de relecture a été accompli par beaucoup d'autres, et notamment par certains de ceux qui avaient eux-mêmes fait l'expérience de la traduction en d'autres langues que le français. Un signe de la continuité entre la recherche systématique et notre entreprise est le fait que celui qui apparaît comme l'un des maîtres de l'école française d'histoire de la philosophie, Alexandre Matheron, a par ses relectures et ses suggestions apporté une précieuse contribution aux volumes consacrés au *Traité politique* et au *Traité théologico-politique*. Ceux qui ont le plus enrichi depuis les années 1970 notre connaissance de la langue, de la culture et de la chronologie de Spinoza se sont chargés de l'établissement des textes. Enfin la traduction a obéi à quelques principes directeurs : sans chercher à faire correspondre à tout prix un mot à un mot, ce qui est inutile et contre-productif, nous avons voulu rendre rigoureusement les champs sémantiques de l'original –, lorsqu'un même terme décisif est traduit par deux termes différents, nous l'avons signalé afin que le lecteur soit conscient du problème posé.

Car c'est là en définitive ce que nous avons recherché : non pas résoudre d'avance tous les problèmes pour celui qui utilisera cette édition, mais lui fournir tous les matériaux pour qu'il puisse résoudre lui-même ceux qui sont essentiels.

On soulignera, par exemple, que dans le présent volume le *Court Traité* peut être considéré, dans une certaine mesure, comme un inédit en français : certes le texte était connu, mais jamais il n'avait été pris au sérieux – on l'avait à peu près toujours considéré comme une sorte de brouillon indéchiffrable, ou comme une rédaction faite après coup par un disciple plus ou moins doué, ce qui revenait à en nier l'authenticité spinoziste ; on avait aussi voulu y voir un pur héritage de la Renaissance, sans se demander assez comment Spinoza utilisait et modifiait cet héritage ; en bref, l'œuvre de Spinoza commençait ensuite, à partir du *TIE*. C'est dire l'extrême importance de la redatation de ces *Premiers Écrits* par Filippo Mignini, et plus encore de la décision de considérer l'ouvrage comme une œuvre au sens fort du terme. Il ne s'agit pas en effet seulement d'une question de chronologie : il y a aussi un enjeu systématique, et on pourrait dire qu'il est aussi grand pour ceux qui refusent son hypothèse que pour ceux qui l'acceptent ; car il s'agit de lire

enfin la *Korte Verhandeling* dans son intégralité et dans sa cohérence propre – elle n'est ni un projet informe, ni la trace d'une influence panthéiste ; elle possède sa propre conceptualité, qui mérite d'être analysée pour elle-même, et qui peut nous faire réfléchir sur ce qu'est l'histoire d'un système philosophique. Sans quoi le système serait limité à une seule œuvre devant laquelle tout s'effacerait. Il est beaucoup plus intéressant d'admettre que la même doctrine peut connaître plusieurs versions et de se demander comment et pourquoi l'auteur passe de l'une à l'autre : le système apparaît alors comme se constituant dans un itinéraire intellectuel, dont chaque étape mérite une estime philosophique. Du coup, c'est le *Traité de la Réforme de l'Entendement* qui gagne aussi à cette relecture : car on peut y lire pour eux-mêmes les débats avec le cartésianisme et les réflexions sur la méthode, la fiction et la vérité, et non plus les marginaliser comme une transition ou une simple anticipation de ce que sera l'*Éthique*. L'intérêt de ce volume, comme de toute cette édition, est finalement là : donner à lire les textes et fournir de quoi les comprendre.

SIGLORUM CONSPECTVS

OP	*Opera Posthuma,* Amsterdam, 1677
NS	*Nagelate Schriften,* Amsterdam, 1677
A	*Korte Verhandeling,* Den Haag, Koninklijke Bibliotheek 75 G 15, s. XVII, ff. 2r-3v, p. 1-183
B	*Korte Verhandeling,* Den Haag, Koninklijke Bibliotheek 75 G 16, s. XVIII, p. 1-213 (ff. 37-144), ex manu J. Monnikhoff (Amsterdam, 1707-1787)
Ap	Ch. Appuhn, *Œuvres de Spinoza,* Paris 1904 ; [1928-1929][2] ; 1964[r]
Au	B. Auerbach, *B. v. Spinoza sämtliche Werke,* Stuttgart 1841[1] ; 1871[2]
Br	C. H. Bruder, *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia,* Lipsiae, 1843-1846
DB	S. von Dunin Borkowski, *Spinoza,* voll. 4, Münster in W. 1933-1936 : v. II, p. 287-394
F	J. Freudenthal, *Spinozastudien,* 1896-1897
G	C. Gebhardt, *Spinoza Opera,* Heidelberg [1925]
J	H. H. Joachim, Spinoza's « Tractatus de intellectus emendatione », Oxford, 1940, 1958[r] ; New York, 1964[r]
K	J. Katz, Baruch Spinoza, *On the Improvement of the Understanding,* New York, 1958
L	J. H. Leopold, *Ad Spinozae Opera Posthuma,* La Haye, 1902
M	corrections in codice A ex manu J. Monnikhoff exaratas indicaui
Me	W. Meijer, *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs Welstand,* Amsterdam, 1899
MW	*Middelnederlandse Woordenboek*
P	H. E. G. Paulus, *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia,* Ienae, 1802-1803
S	Chr. Sigwart, *B. De Spinoza Kurzer Tractat,* Tübingen, 1870
St	J. Stern
VL	J. Van Vloten - J. P. N. Land, *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt,* Hagae Comitis, 1914[3]
W	A. Wolf, *Spinoza's Short Treatise on God, Man and his well-being,* London, 1910
edd.	editores
corr.	correxit
exp.	expunxi
suppl.	suppleuit
marg.	margine
add.	addidit
fort.	fortasse
adnot.	adnotatio
om.	omisit
sim.	similiter
ins.	inseruit
[ ]	quae in codice fuere nunc non liquent
< >	suppleui vel mea vel aliorum coniectura
†	corruptiones certas sed non sanabiles notaui
|	initium paginae codicis, vel Op et G, cuius numerus in sinistro margine uncis quadratis inclusus est, notaui
{ }	expunxi

Traité de la Réforme de l'Entendement
(Tractatus de Intellectus Emendatione)

Introduction au *Tractatus de Intellectus Emendatione*

F. Mignini

1. LA PUBLICATION DU *TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE* ET SES PRINCIPALES ÉDITIONS

Comme on l'a dit dans l'introduction générale, la disposition des écrits dans les *Opera Posthuma* (1677) et dans les *Nagelate Schriften* (1677) ne suit pas un ordre chronologique, mais exprime seulement le jugement des éditeurs sur leur importance, sur leur caractère exhaustif et sur l'intention qu'avait l'auteur de les publier. Peut-être est-ce pour cette raison qu'aucun avertissement n'est placé avant l'*Éthique,* la seule œuvre, parmi les posthumes, à être complète, et que l'auteur avait désiré publier, un an et demi avant de mourir. À l'inverse, le *Tractatus politicus,* que l'auteur avait l'intention de publier, mais qui était resté inachevé à cause de sa mort, est muni d'une présentation. Enfin, la publication du *Tractatus de Intellectus Emendatione* est justifiée dans une *Admonitio ad Lectorem.*

Dans les éditions ultérieures des *Œuvres* de Spinoza, ou bien l'on reproduit l'ordre des *Opera Posthuma* (Paulus, 1802-1803 ; Gfroerer, 1830-1831), ou bien l'on adopte des critères différents, qui, cependant, ne manifestent aucunement l'intention de les disposer selon un ordre chronologique présumé ou selon un ordre de relation thématique (Riedel, 1843 ; Bruder, 1843-1846 ; Ginsberg, 1874-1882). C'est seulement dans l'édition Van Vloten-Land (1882-1883 et dans les rééditions suivantes) que la disposition des œuvres, au moins en ce qui concerne le *TIE,* répond à un critère de relation thématique, révélant de la sorte l'acceptation d'une thèse devenue désormais dominante dans la discus-

sion historiographique de la seconde moitié du XIXe siècle : selon cette thèse, le *TIE* peut être considéré comme une introduction méthodologique à l'*Éthique,* et doit par conséquent être placé avant elle dans la disposition des œuvres. Gebhardt (1925) adopte le même jugement et un critère de disposition identique. Et bien qu'il soit possible de rencontrer dans les traductions des œuvres complètes des critères différents ou ayant une plus grande rigueur chronologique, la thèse selon laquelle le *TIE* est dans une relation d'introduction et de propédeutique par rapport à l'*Éthique,* est restée dominante jusqu'au début des années 1980, quand de nouvelles recherches historiques et philologiques ont remis en question l'ordre traditionnel des premiers écrits de Spinoza et, en particulier, l'interprétation et la signification du *TIE* dans la production des œuvres de Spinoza.

Il nous faut donc à présent reconstruire de manière synthétique l'histoire de la composition et de la transmission du traité, discuter les hypothèses qui ont été formulées jusqu'à présent et préciser l'ordre des premiers écrits de Spinoza. Nous ne pourrons pas entrer, pour des questions de place, dans des problèmes de détail. Le lecteur qui s'intéresse à une reconstruction ponctuelle et à une discussion de ce sujet, peut se référer à mes autres publications sur ce thème, dont je rends compte dans la *Bibliographie,* notamment à mon édition du *TIE* : B. de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione,* introduction, texte et commentaire, Quodlibet (Spinozana), Macerata, 2009[1].

2. HISTOIRE DES HYPOTHÈSES CONCERNANT LA COMPOSITION DU *TIE* ET SA POSITION DANS L'ENSEMBLE DES ÉCRITS DE SPINOZA

En 1862, J. Van Vloten publia, en traduction latine, la *Korte Verhandeling (Court Traité)* de Spinoza, découverte quelques années auparavant dans deux manuscrits néerlandais. Cette date marque le début d'une

1. Noté à partir de maintenant Mignini, 2009.

nouvelle phase dans l'interprétation de l'évolution philosophique et littéraire de Spinoza. En particulier, le problème du rapport chronologique et philosophique entre la *Korte Verhandeling,* le *TIE* et la première rédaction de l'*Éthique,* rendu encore plus compliqué par la question des sources, ouvre une ample et profonde recherche philologique, philosophique et érudite, qui, se concluant par l'édition Gebhardt de 1925, caractérise une des périodes les plus fécondes de l'historiographie spinoziste.

Van Vloten, peut-être plus préoccupé par la traduction latine des deux manuscrits de la *Korte Verhandeling* que par un examen historique et philologique attentif de ces textes, ne s'occupa pas de la chronologie de l'œuvre et de ses rapports avec le *TIE*. C. Schaarschmidt ne s'en occupa pas non plus, même s'il examina largement les rapports de la *Korte Verhandeling* avec les œuvres de Bruno et avec le néoplatonisme italien dans l'introduction à son édition néerlandaise de l'œuvre, publiée en 1869. Il est probable que C. Schaarschmidt acceptait la reconstruction chronologique et critique proposée par Chr. Sigwart en 1866 et confirmée de manière substantielle par A. Trendelenburg l'année suivante, concernant la priorité de la *Korte Verhandeling* par rapport au *TIE*. La conclusion de Sigwart et de Trendelenburg, acceptée par tous les critiques ultérieurs, à l'exception du seul E. Boehmer, se fondait sur des preuves externes (analyse de la *Correspondance* et des déclarations des éditeurs des *Opera Posthuma*) et, surtout, sur des preuves internes : si l'on prend l'*Éthique* comme critère de référence et de jugement, le *TIE,* qui manifeste une pensée plus déterminée et plus mûre par rapport à la *Korte Verhandeling,* doit être considéré comme postérieur. La nouvelle interprétation, proposée par Sigwart et soutenue de manière explicite par Trendelenburg, selon laquelle le *TIE* doit être considéré comme une véritable introduction méthodologique à l'*Éthique,* a un poids déterminant dans le changement de l'ordre des écrits, opéré par Van Vloten et Land dans leur première édition des *Opera omnia,* publiée en 1882. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'*Éthique* est alors précédée par le *TIE*.

Les études de J. Freudenthal sur Spinoza recueillent, à partir de 1896, les résultats philologiques et historiques des travaux précédents. Elles les soumettent à un traitement plus critique et elles ouvrent, en en indiquant les lignes fondamentales, l'historiographie spinoziste du XXe siècle. Freudenthal considère que les vicissitudes édito-

riales ont irrémédiablement compromis le texte de la *Korte Verhandeling* et que, par conséquent, on ne peut pas la prendre sérieusement en considération, étant donné l'intention de l'auteur de la destiner non pas à la publication, mais à un cercle restreint d'amis. L'état insatisfaisant de l'œuvre, qu'il faut surtout attribuer à sa composition et à sa transmission, la rendrait inutilisable pour une reconstruction de l'évolution philosophique de l'auteur. Composée à un moment où ce dernier ne pensait pas encore à la publication de ses écrits, on doit la considérer comme antérieure au *TIE,* qui, même dans ses limites, est certainement autographe et en plus grande adéquation avec la philosophie de l'*Éthique.*

À quelle œuvre, alors, se référait l'*integrum opusculum* à laquelle il est fait allusion à la fin de la *Lettre 6* ? Selon Freudenthal, certainement pas à la *Korte Verhandeling,* pour la simple raison qu'il n'y a pas dans ce texte – ou alors cela n'y est développé que de manière accidentelle – ce qui constitue en revanche le contenu même de l'*opusculum,* à savoir une théorie de la connaissance. Il n'est pas non plus possible de reconnaître cet *opusculum* dans l'*Éthique,* dans la mesure où cette dernière est tout à fait autre chose qu'un *opusculum.* Il ne reste donc que le *TIE,* qui se présente comme une œuvre autonome, construite sur un fondement métaphysique consistant et animée par une profonde intention morale : éléments, du reste, présents et essentiels dans l'*Éthique.* Ce qui, du point de vue des sources, distinguerait la *Korte Verhandeling* du *TIE* et des œuvres ultérieures, serait, selon Freudenthal, son affinité avec les thèmes du néoplatonisme de la Renaissance et, de manière générale, avec les philosophies de type intuitif et mystique. Au contraire, dans son traité de la méthode, Spinoza aurait manifesté l'influence de la philosophie cartésienne et serait passé au système de la raison.

La dissertation de C. Gebhardt sur le *TIE* (1905) constitue la première monographie historico-critique consacrée à l'examen de la composition de l'œuvre et de sa position chronologique et philosophique dans l'ensemble des écrits de Spinoza. Il faudrait reconnaître dans l'*integrum opusculum,* dont il est question dans la *Lettre 6* (qui selon Gebhardt date de la fin de 1661, la *Lettre 7* datant selon lui des premiers mois de 1662) – et cela à la différence de ce que pensait Freudenthal – à la fois le *TIE* et la *Korte Verhandeling,* conçus comme les sections d'une œuvre unique et homogène. Il faut considérer la *Korte Verhandeling,* pour

son style comme pour son contenu, comme certainement antérieure au *TIE,* lequel doit être situé entièrement dans la période de Rijnsburg (en particulier dans les années 1660-1661), alors qu'il faudrait faire remonter la partie la plus consistante de la *Korte Verhandeling* aux années d'Amsterdam, après l'expulsion de la Synagogue (1656-1660). Gebhardt accepte même l'opinion avancée par K. Fischer (dont il avait été l'élève), et qui avait été énoncée déjà précédemment par A. Trendelenburg, pour qui le *TIE* aurait été composé comme conclusion de la *Korte Verhandeling* et comme introduction à l'*Éthique.* Il admet également l'explication de l'inachèvement du traité avancée dans l'*Admonitio ad lectorem,* selon laquelle Spinoza aurait toujours nourri le projet d'achever son œuvre, sans jamais cependant y parvenir, à cause de ses autres occupations, des difficultés de l'existence et enfin de sa mort prématurée. En même temps, il refuse la thèse d'Avenarius, qui voit dans l'abandon du traité par Spinoza le signe de son dépassement conceptuel.

Dans la *Textgestaltung* de la *Korte Verhandeling* (dans son édition de 1925), tout en maintenant inchangé le rapport entre la *Korte Verhandeling* et le *TIE,* Gebhardt modifie sensiblement son interprétation concernant la composition de ce dernier texte, en se référant à la *Lettre 6* : « Nous savons, à partir des dix-sept renvois du *TIE* (p. ex. 14, 31-33 ; 15, 34 ; 29, 32) que cet écrit devait être suivi, comme le prévoit aussi le plan de la *Lettre 6,* de l'exposition du système, et à ce propos (29, 32), de même que la distinction entre les attributs qui appartiennent à Dieu et ceux qui ne lui appartiennent pas est particulièrement soulignée dans la *Lettre 6,* la même distinction est soulignée dans le premier livre de la *Korte Verhandeling.* Nous avons dans le fragment du *TIE* avec ses notes, l'ébauche de la première partie de l'*Opusculum bipartitum* [selon l'expression introduite par Gebhardt], alors à l'état de projet au printemps 1662. De la même façon, nous avons dans le texte original en latin de la *Korte Verhandeling* avec ses notes, l'ébauche de la seconde partie, la Philosophie. Il est certainement possible de rapporter l'expression *descriptio* au *TIE,* qui commençait alors à naître, alors que l'expression *emendatio* pouvait bien valoir pour la *Korte Verhandeling* déjà composée, pour sa correction et son perfectionnement à travers les notes. » Selon cette reconstruction de 1925, la *Lettre 6* est donc déplacée au printemps (avril-mai) 1662. L'*integrum opusculum* dont on parle serait en réalité un *opusculum bipartitum,* pas encore entièrement

composé, comme l'affirme la lettre *(integrum opusculum composui)*, mais rédigé uniquement dans sa seconde partie *(Korte Verhandeling)*. C'est seulement à ce moment-là, en revanche, que Spinoza aurait commencé la rédaction de la première partie, qui était encore à l'état de simple ébauche.

Selon Gebhardt, le *TIE*, après une première rédaction, aurait été traduit en néerlandais à partir de l'autographe même de Spinoza. Cette traduction allait par la suite être publiée dans les *Nagelate Schriften*. Cependant, après cette première rédaction du traité, Spinoza aurait continué à y travailler, et c'est ce texte latin réélaboré qui fut publié dans les *Opera posthuma* dans l'état de rédaction dans lequel il se trouvait à la mort du philosophe. C'est de là que viennent les variantes entre les *Opera posthuma* et les *Nagelate Schriften*.

La reconstruction de l'histoire rédactionnelle du *TIE* proposée par Gebhardt a été par la suite acceptée de manière unanime dans ses grandes lignes jusqu'aux études que j'ai entreprises et publiées à partir de 1979, dans lesquelles, d'un côté, je montrais les limites de l'hypothèse traditionnelle et, d'un autre côté, je proposais d'inverser l'ordre chronologique des deux premiers écrits de Spinoza, en considérant le *TIE* comme antérieur et non plus comme postérieur à la *Korte Verhandeling*. Par souci de clarté et d'efficacité dans l'exposition, l'hypothèse Gebhardt, qui résume d'une certaine façon les hypothèses antérieures, peut être synthétisée en trois moments : 1 / le *TIE* a été conçu par Spinoza, en même temps que la *Korte Verhandeling*, comme une partie de cet *integrum opusculum* dont parle la *Lettre 6* ; 2 / le *TIE* a cependant été composé après la *Korte Verhandeling*, probablement à un moment où Spinoza avait déjà décidé de réélaborer la *Korte Verhandeling* sous une forme géométrique. C'est pourquoi le *TIE* peut être considéré comme une introduction méthodologique à l'*Éthique* ; 3 / une traduction néerlandaise de la première rédaction du texte latin du *TIE* a été faite immédiatement, traduction publiée par la suite dans les *Nagelate Schriften*. En revanche, le texte latin des *Opera Posthuma* transmettrait les réélaborations ultérieures de la première rédaction par Spinoza.

En soutenant la thèse de la postériorité du *TIE* par rapport à la *Korte Verhandeling*, Gebhardt fait sienne la thèse affirmée avant la découverte de la *Korte Verhandeling*, puis confirmée et renforcée principalement par les études de Sigwart, de Trendelenburg et de Freudenthal. Il était natu-

rel qu'avant la découverte de la *Korte Verhandeling*, le *TIE* fût considéré comme précédant l'*Éthique* et comme son introduction méthodologique. Après la découverte de la *Korte Verhandeling*, le poids d'une tradition déjà existante, les conditions d'incertitude philologique du manuscrit néerlandais de la *Korte Verhandeling*, l'interprétation réductrice de cette œuvre lue de manière prédominante en relation avec le néoplatonisme de la Renaissance et sous un angle mystique, enfin, une lecture du *TIE* effectuée à travers la perspective de l'*Éthique*, ont conduit les interprètes à renforcer l'idée d'une antériorité de la *Korte Verhandeling* par rapport au *TIE*, en particulier en raison d'une prétendue plus forte affinité thématique de ce dernier avec l'*Éthique*.

Gebhardt ne reprend pas cet argument dans la *Textgestaltung* de son édition de 1925, mais l'examine dans la dissertation de 1905 et dans l'introduction à sa traduction allemande de 1907. Dans cette dernière, en particulier, en reprenant des raisons déjà mises en lumière par des critiques précédents, il considère le *TIE* comme étant plus proche de la doctrine de l'*Éthique*, en particulier par rapport aux thèmes suivants : 1 / la théorie de la connaissance, qui dans la *Korte Verhandeling* est un pâtir, alors qu'elle est dans le *TIE*, comme dans l'*Éthique*, un agir ; 2 / la théorie de l'erreur, conséquence de celle de la connaissance ; 3 / la conception ontologique qui sert de référence à la théorie de la connaissance : on passerait de l'union mystique de l'esprit avec Dieu dans la *Korte Verhandeling* à la conception rationaliste de l'esprit comme mode de l'attribut pensée et à la thèse de la correspondance parfaite de l'ordre des choses avec l'ordre des idées ; 4 / dans une telle conquête de la structure éternelle des essences et de leur enchaînement, qui serait propre au *TIE*, résiderait le fondement de la possibilité de la méthode géométrique comme méthode scientifique et en ce sens le *TIE* constituerait la source de la formation et du développement de l'*Éthique*. L'introduction du *TIE* n'est pas une introduction à la théorie de la méthode, mais au système philosophique développé dans l'*Éthique* ; c'est pourquoi il y a dans le *TIE* la clé permettant de comprendre l'*Éthique* (p. VIII-XII).

Je voudrais, dans les pages qui suivent, reprendre brièvement les grandes lignes de la discussion et faire le point sur son état actuel.

3. L'ORDRE DES PREMIERS ÉCRITS

3.1. Arguments externes

3.1.1. Éléments externes concernant le *TIE*

1 / Depuis longtemps, l'allusion finale de la *Lettre 6* à un *opusculum de origine rerum,* ainsi que *de emendatione intellectus,* a été considérée comme une citation explicite de l'œuvre que nous connaissons sous ce titre, mais qui, en particulier dans l'interprétation qui en a été donnée par C. Gebhardt, n'était pas encore composée à la date présumée de la *Lettre 6*. J'ai indiqué en un autre endroit[1] les raisons pour lesquelles il est plus vraisemblable de croire que cette allusion pourrait indiquer la seconde partie de la *Korte Verhandeling,* et cela conformément à l'usage de l'expression *emendatio intellectus* comme équivalent de *medicina mentis,* dont il s'agit précisément dans la seconde partie de la *Korte Verhandeling* et à laquelle il est fait explicitement référence dans le sous-titre de ce traité. C'est pourquoi, je crois qu'il est possible de considérer pour le moins comme incertaine l'allusion de la *Lettre 6* à l'œuvre que nous connaissons comme le *TIE,* en particulier si l'on remarque qu'en dehors du titre on ne rencontre jamais, ni dans l'œuvre elle-même, ni dans les documents externes auxquels nous nous référerons par la suite, le syntagme *emendatio intellectus.*

Cette lettre, non datée, contient la réponse à une lettre précédente de H. Oldenburg, envoyée de Londres le 21 octobre 1661, ainsi qu'un jugement sur le livre de Boyle qui accompagnait cette lettre. Le livre, envoyé par l'auteur en hommage à Spinoza, venait d'être publié sous le titre *Physiological Essays.* Il contenait des expérimentations concernant la nature et les propriétés du nitre, des fluides et des solides. Oldenburg demandait, en plus d'un jugement *imprimis circa ea, quae de Nitro, deque fluiditate, ac Firmitudine inferit specimina,* également un éclair-

1. Cf. Mignini, 2009.

cissement *de vera, et prima rerum origine,* à savoir *a qua causa, et quomodo res coeperint esse, et quo nexu a prima causa, si qua talis est, dependeant*[1]. Dans sa réponse, après ses observations sur le livre de Boyle, le philosophe annonçait la composition de cet *integrum opusculum* qu'il déclarait être en train de corriger et de transcrire : *quomodo scil. res coeperint esse, et quo nexu a prima causa dependeant : de hac re et etiam de emendatione intellectus integrum opusculum composui, in cujus descriptione, et emendatione occupatus sum. Sed aliquando ab opere desisto. quia nondum ullum certum habeo consilium circa ejus editionem, timeo nimirum ne theologi nostri temporis offendantur, et quo solent odio, in me, qui rixas prorsus horreo, invehantur. tuum circa hanc rem consilium spectabo. et, ut scias quid in meo hoc opere contineatur, quod concionatoribus offendiculo esse possit. dico quod multa atributa quae ab iis et ab omnibus mihi saltem notis deo tribuuntur ; ego tanquam creaturas considero. et contra alia, propter praejudicia ab iis tanquam creaturas consideratas, ego attributa dei esse et ab ipsis male intellecta fuisse contendo. et etiam quod Deum a natura non ita separem ut omnes, quorum apud me est notitia, fecerunt. tuum itaque consilium specto*[2].

La question fondamentale que pose l'interprétation de cette lettre, à savoir l'identification de l'œuvre ou des œuvres indiquées par l'expression *integrum opusculum,* ne peut pas être abordée de manière adéquate si l'on ne cherche pas au préalable à établir la date de cette lettre. Nous savons avec certitude par la *Lettre 4* que, aux alentours de la mi-octobre, Spinoza s'apprêtait à partir pour Amsterdam avec l'intention d'y rester *hebdomadam, unam ac alteram* : il aurait donc dû être de retour à Rijnsburg au plus tard début novembre. Nous savons d'autre part que la *Lettre 5,*

1. « De la véritable et première origine des choses », à savoir « par quelle cause et de quelle façon les choses ont commencé d'être, et par quel lien elles dépendent de la cause première, s'il en est une. »

2. « Comment les choses ont commencé d'être, et par quels liens elles dépendent de la cause première : sur ce sujet, et aussi sur la réforme de l'entendement, j'ai composé un opuscule entier ; je suis occupé à le transcrire et à le corriger. Mais je délaisse parfois cet ouvrage, parce que je n'ai pas encore pris de décision ferme au sujet de son édition : je crains en effet que les théologiens de notre époque n'en prennent ombrage et qu'ils ne m'attaquent avec leur haine habituelle, moi qui ai les polémiques en horreur. J'attendrai vos conseils sur cette question, et pour que vous sachiez ce qui, du contenu de cet ouvrage, peut déplaire aux prédicants, je vous indique que je considère comme des créatures beaucoup d'attributs assignés à Dieu par eux et par tous les auteurs que je connais – alors que je considère comme des attributs divins d'autres choses que leurs préjugés leur font considérer comme des créatures ; je prétends qu'ils les ont mal compris ; en outre je n'établis pas entre Dieu et la nature la même séparation que les auteurs dont j'ai connaissance. »

accompagnée du livre de Boyle, fut envoyée de Londres le 21 octobre, et, ce genre d'envois étant habituellement confié à des voyageurs, à une simple connaissance ou à un ami se rendant d'Angleterre en Hollande, cette lettre dut arriver à son destinataire entre la fin octobre et le début novembre. Oldenburg, dans la *Lettre 5,* prie son ami de lui envoyer son jugement sur le livre de Boyle, sans cacher une certaine impatience de les connaître et en indiquant sur quels thèmes il désirait avoir une réponse *imprimis.*

Dans la *Lettre 6,* Spinoza, remerciant pour l'ouvrage reçu, affirme n'avoir pas encore eu le temps de lire entièrement le livre de Boyle, et encore moins de l'examiner *(neque adhuc omnia propter occupationes percurrere, multo minus examinare potui),* mais de l'avoir simplement parcouru lors de ses moments libres *(quantum per otium licuit evolvi)* et néanmoins il prie son ami d'accepter avec toutes ces réserves le « faible » jugement qu'il a élaboré entre-temps *(interim)* autour de ces diverses questions. On a la nette impression devant une telle prudence que l'auteur n'avait pas laissé passer beaucoup de temps avant de répondre, mais que la nécessité de le faire, ainsi que de remercier, avait prévalu sur une lecture complète et sur l'information nécessaire pour établir un jugement définitif, qui est renvoyé à un moment ultérieur *(sed quia aliis rebus prorsus sum distractus in aliam occasionem, tua venia, differam).* En outre, il n'y a aucun signe d'excuse dans la lettre pour avoir laissé passer un temps excessif, mais des demandes d'excuses pour le contraire ; et nous savons que Spinoza laissait rarement s'écouler plus de quinze à vingt jours, un mois au maximum, avant de répondre, sans qu'il y ait des raisons graves et toujours avec le souci de justifier son retard. Ces raisons me semblent suffisantes pour considérer que, même en admettant l'hypothèse d'un séjour à Amsterdam plus long que prévu et même en accordant un temps raisonnable pour la lecture rapide d'un livre assez court, l'exécution de quelques expériences et la formulation de la réponse, il est extrêmement improbable que cette réponse ait pu être faite après la fin du mois de décembre 1661.

Si la *Lettre 6* n'est pas postérieure au mois de décembre 1661, à quelle œuvre connue pourrait bien faire référence cet *integrum opusculum* dont parle Spinoza ? Cet *integrum opusculum* doit-il être nécessairement compris comme un *opus bipartitum,* selon la lecture qui en a été faite par Gebhardt ? Spinoza affirme avoir déjà composé *(composui)* un *integrum opusculum* et être occupé à sa transcription, ainsi qu'à sa correction : le

couple *emendatio et descriptio* appartient à l'usage technique de la philologie humaniste et doit être compris au sens strict de « corriger » ou « mettre la dernière main », et de « copier ». Si on suppose, avec Gebhardt, que l'*integrum opusculum* n'est rien d'autre qu'un *opus bipartitum,* comprenant la *Korte Verhandeling* et le *TIE* et qui n'est pas encore composé à la date de la *Lettre 6,* il n'est pas possible de conclure légitimement que le verbe *composui* et l'acte de copie et de correction concernent la seule *Korte Verhandeling,* mais il faut comprendre qu'ils se réfèrent au traité tout entier et donc aussi au *TIE.* Mais cette œuvre (en admettant qu'elle ait été déjà composée, ce qui est exclu si l'on suit l'hypothèse de Gebhardt), restée inachevée jusqu'à la mort de l'auteur, empêchait de considérer comme *integrum* cet *opusculum* : Spinoza ne pouvait pas dire qu'il l'avait déjà composé ou qu'il avait entrepris de le corriger et de le transcrire en vue d'une éventuelle publication. À elles seules, ces raisons philologiques (et sans considérer les arguments internes qui rendent extrêmement peu probable la thèse d'une postériorité du *TIE* par rapport à la *Korte Verhandeling*) empêchent déjà de considérer l'*integrum opusculum* comme étant constitué en partie (et même entièrement, comme cela a été soutenu par Freudenthal) par le *TIE.* On doit donc supposer que l'*integrum opusculum* n'est qu'une seule œuvre unitaire divisée en deux parties, concernant l'une la théorie de Dieu, de ses attributs et de ses modes, et l'autre, l'examen, la correction ou le perfectionnement de la connaissance humaine. Mais puisqu'à la fin de 1661, la seule œuvre composée par Spinoza, dans laquelle était traitée l'origine des choses et dans laquelle était exposée une théorie des attributs de Dieu non conforme à la tradition, en plus de l'identité entre Dieu et nature, était la *Korte Verhandeling,* il faut conclure qu'avec la formule *integrum opusculum,* c'est cette seule œuvre dans ses deux parties qui est indiquée, à savoir celle qui concerne l'origine des choses et celle qui concerne la *medicina mentis* ou *emendatio intellectus.* Je renvoie ici à l'introduction de mon édition de la *Korte Verhandeling* (p. 93-95) pour les arguments grâce auxquels il est possible de soutenir l'identification de l'*emendatio intellectus* de la *Lettre 6* avec la seconde partie de la *Korte Verhandeling.*

Pour conclure sur ce point, il me semble avoir démontré les points suivants : 1 / il n'y a pas d'arguments irréfutables pour situer la *Lettre 6* en plein printemps 1662 ; 2 / il y a, au contraire, de bonnes raisons pour considérer comme plus probable sa composition avant la fin

décembre 1661 ; 3 / l'interprétation de l'*integrum opusculum* proposée par Gebhardt est insoutenable, ne serait-ce que d'un point de vue purement philologique ; 4 / il y a des raisons pour considérer comme vraisemblable le fait que l'*integrum opusculum* renvoie à la seule *Korte Verhandeling,* dans une phase de correction et de transcription ; 5 / le texte de la *Korte Verhandeling,* anonymement et dans une traduction néerlandaise, dut circuler rapidement parmi les amis et même dans un cercle plus large de cartésiens et de libres penseurs puisque, à ce qu'il semble, c'est à lui que O. Borch[1] fait référence en avril 1662 dans le cadre d'une information concernant les athées et les cartésiens d'Amsterdam, parmi lesquels sont cités des personnages qui, bien que de manière diverse, ont à coup sûr eu un rôle important dans l'expérience intellectuelle de Spinoza, comme Van den Enden et Glazemaker.

2 / Dans la *Lettre 37* de Spinoza à Bouwmeester, datée du 10 juin 1666, le philosophe répond à une question de son ami concernant la méthode pour bien conduire sa pensée dans la recherche de la vérité, de la fausseté, etc. exposée dans le *TIE*. La conclusion évidente, qu'il est possible de tirer de la question posée par Bouwmeester, est que ce dernier ne connaissait pas directement le texte du *TIE,* car, autrement, il n'aurait pas eu besoin de poser une telle question à Spinoza et ce dernier n'aurait pas pu lui répondre de la manière dont il l'a fait.

3 / Dans la *Lettre 59* de Tschirnhaus à Spinoza, du 5 janvier 1675, se trouve la demande explicite de pouvoir connaître finalement la « méthode » dont le correspondant sait exactement que le philosophe s'est occupé. Dans sa réponse (*Lettre 60,* non datée, mais peu éloignée de celle de Tschirnhaus), Spinoza renvoie le problème de la méthode à une autre occasion, parce que ce qui concerne cette œuvre n'a pas encore été rédigé avec ordre. Cette fois, la déclaration de Tschirnhaus sur le traité est explicite : il sait que cette œuvre existe, mais il ne la possède pas et Spinoza ne la lui a même pas montrée. Mais si Tschirnhaus, qui avait eu accès à l'*Éthique,* ne la connaissait pas, on peut être certain que personne, parmi les amis et les correspondants de Spinoza, ne la possédait ou la connaissait encore.

4 / Du reste, une telle situation est confirmée par une lettre de Tschirnhaus à Leibniz, envoyée de Rome le 10 avril 1678, dans

1. Wim Klever, Spinoza and Van den Enden in Borch's diary in 1661 and 1662, *Studia Spinozana,* 5 (1989), p. 311-325.

laquelle il annonce être finalement en possession du manuscrit du *TIE,* que Schuller lui a envoyé. La réponse de Leibniz, à la fin du mois de mai qui suit, est connue, dans laquelle il refroidit l'enthousiasme de son ami, que ce soit par rapport au texte manuscrit *(Spinosae opera posthuma prodiisse non ignorabis...)* ou par rapport au contenu du *TIE (ubi plus attendebam desinit...)*[1].

5 / Il y a enfin les informations, qui ne coïncident pas toujours, contenues dans la *Préface* aux *Opera posthuma,* ainsi que dans l'*Avertissement* au lecteur qui précède le traité. Je ne vais pas entrer ici dans l'examen de ces deux textes, renvoyant pour cela aux observations que j'ai développées ailleurs[2], ainsi qu'à l'analyse philologique contenue dans le commentaire du texte. Je me limite à en tirer quelques conclusions qui, unies aux informations tirées des documents précédents, peuvent être considérées comme certaines.

a) La *Préface* observe que le traité est *ex prioribus nostri philosophi operibus, testibus et stylo et conceptibus,* comme le confirme l'*Avertissement : jam multos ante annos fuit conscriptus.*

b) Semper habuit in animo eum perficere : l'*Avertissement* et la *Préface* l'assurent conjointement et l'on en trouve confirmation, aussi bien dans la réponse à Tschirnhaus que nous avons rappelée ci-dessus *(in aliam occasionem reservo)* que dans l'allusion contenue dans *Éthique* 2 P40S1 : *Sed quoniam haec alii dicavi Tractatui,* un traité qui n'avait pas encore été composé. Ce qui n'est pas certain, par rapport à cette allusion de l'*Éthique,* est l'idée qu'avait en tête Spinoza concernant l'achèvement du *Traité* et l'ordre qu'il allait lui donner. Il faut, en outre, souligner une différence, qui peut être aussi une discordance, entre l'*Avertissement* et la *Préface,* concernant les causes de l'achèvement manqué. La première attribue cet inachèvement aux difficultés externes, ainsi qu'à la mort prématurée du philosophe ; la seconde à la difficulté des arguments, aux méditations profondes, ainsi qu'à la *vasta scientia* qui étaient requises pour le compléter, aussi bien dans son ensemble que dans ses parties. Et si l'on admet que l'auteur des deux textes est très probablement le même J. Jelles, il est possible de considérer ces deux jugements comme complémentaires, et de juger leur différence d'accent en renvoyant aux

1. « Tu n'ignores pas qu'on a publié les œuvres posthumes de Spinoza » ; « il s'interrompt là où j'en attendais le plus ».
2. Cf. Mignini, 2009.

contextes différents dans lesquels ils ont été exprimés, ainsi qu'à la diversité des temps dans lesquels ils ont été établis.

c) La troisième conclusion est que, si pour Spinoza le texte est toujours resté dans un état d'inachèvement, nous ne pouvons cependant exclure que l'auteur ait pu y ajouter des annotations et intervenir de manière diverse après sa première rédaction.

d) Dans la lettre à Bouwmeester, comme dans la correspondance avec Tschirnhaus, il s'agit seulement d'une œuvre sur la méthode, comme du reste en témoigne le sous-titre des *Nagelate Schriften*. Parmi les documents externes, ce n'est que dans la lettre de Tschirnhaus d'avril 1678, à laquelle nous venons de nous référer ci-dessus, c'est-à-dire après la publication du traité, qu'apparaît le titre *TIE*. Est-il de Spinoza ? Peut-être. Mais cela n'est pas certain, et il est permis d'avoir des doutes plus graves concernant les sous-titres discordants des *Opera Posthuma* et des *Nagelate Schriften*.

e) Enfin, les témoignages externes permettent de conclure que le traité n'a été connu et possédé par ses amis qu'après la mort du philosophe. Cette seule constatation rend dès lors insoutenable l'hypothèse par laquelle Gebhardt expliquait les variantes entre les *Opera Posthuma* et les *Nagelate Schriften*. De fait, les documents précédents nous autorisent à formuler l'hypothèse selon laquelle la transmission du texte du *TIE* a eu lieu dans les mois qui se sont écoulés entre la mort du philosophe et sa publication, c'est-à-dire entre la fin février et le début novembre 1667. Plus exactement, pour ce qui concerne l'essentiel du travail, dans les quatre mois compris entre la fin mars et la fin juillet 1677, mois pendant lesquels on a procédé à la traduction et à la préparation des textes des *Opera Posthuma* et des *Nagelate Schriften* pour l'impression.

Il semble donc légitime de conclure de ce qui précède que tout ce que nous pouvons savoir concernant la transmission du texte du traité est consigné et presque caché dans la seule structure matérielle des deux versions dans lesquelles le texte nous a été transmis, à savoir dans le texte latin des *Opera Posthuma* et dans la traduction néerlandaise des *Nagelate Schriften*, qui constituent pour nous les seuls véhicules de l'œuvre.

3.1.2. Éléments relatifs à la transmission du texte

La transmission du texte du *TIE* participe, par certains aspects, à l'histoire commune de la publication des *Opera posthuma*, mais, par

d'autres, elle s'en distingue, prenant une position et des caractéristiques tout à fait particulières.

Je me limiterai dans ce qui suit à rappeler simplement quelques informations et quelques dates concernant l'histoire commune de la publication des *Opera posthuma*, pour porter principalement mon attention sur les modalités particulières de la transmission du *TIE*.

On peut supposer facilement que le premier moment de la transmission du texte, comme de tous ceux qui ont été retrouvés dans le fameux coffret parvenu à ses amis après la mort du philosophe, a été une lecture des écrits que l'on ne connaissait pas encore (en particulier le *Traité politique* et le *TIE*), ainsi qu'une discussion pour savoir quelle décision prendre concernant leur éventuelle publication. En effet, dans une lettre datée du 25 mars, dont fait mention Colerus, Rieuwerts annonce à Van der Spyck qu'il a reçu les manuscrits. Quatre jours plus tard, Schuller, qui avait proposé à Leibniz, juste après la mort de Spinoza (27 février), de faire acheter l'*Éthique* par son Prince, se vante d'avoir convaincu ses amis *plane dissentientes, ut non solum Ethiquem, verum etiam omnia manuscripta fragmenta (quorum potior pars, nimirum 1 de emendatione intellectus, 2 de nitro, 3 de politia, 4 epistolae variae, in autographo ad manus meas devoluta est) in commune bonum typis publicare constituerim, quod Tibi confidenter communico, cum nullus dubitem, Te id, quominus propositum hoc impediatur, omnes, etiam amicos, celaturum.* Il y a de bonnes raisons de croire que Schuller s'attribue dans sa lettre quelque mérite abusif. Plus probablement, le fait est qu'après une lecture rapide des textes, les amis avaient décidé de les publier simultanément en latin et en néerlandais. À la fin du mois de mars donc, Glazemaker est chargé de la traduction des textes qui ne l'étaient pas encore. Dans une lettre du 27 juillet 1677, Schuller annonce à Leibniz : *Omnia posthuma Dni Spinozae opera, typographo tradita sunt, in illorum editione sedulo pergitur ; edentur autem in idiomate Latino et Belgico simul.* Le 5 novembre suivant, Schuller écrit de nouveau à Leibniz : *Spinozae posthuma jam impressa sunt ; index solus restat.* Début janvier 1678, les premiers exemplaires commencèrent à être diffusés, avec les seules initiales de l'auteur, et sans le nom de l'éditeur.

Deux observations au moins s'imposent à partir de ces informations essentielles : le travail de traduction des textes latins (*TIE, Traité politique,* les trois dernières parties de l'*Éthique,* quelques lettres), ainsi que la préparation des deux rédactions parallèles pour l'impression, ont été achevés en à peine plus de trois mois, c'est-à-dire très rapidement. L'impres-

sion se fait avec la même rapidité, environ quatre mois. Il s'agit là d'un élément à ne pas négliger dans l'examen critique des *Opera Posthuma*. La seconde observation est qu'étant donné la rareté des observations externes sur la composition du traité, ainsi que sur sa transmission, tout ce que nous pouvons en connaître de plus devra être reconnu et presque arraché à la structure matérielle des deux témoins textuels qui constituent pour nous les seuls véhicules de l'œuvre, à savoir le texte latin des *Opera Posthuma* et la traduction néerlandaise des *Nagelate Schriften*.

Pour conclure cette section, nous pouvons donc faire les observations suivantes :

1 / Les documents externes indiquent que Spinoza n'a jamais remis le texte du *TIE* à ses amis, mais que ces derniers n'en ont eu connaissance qu'après sa mort. Par conséquent, aucune traduction en néerlandais n'a pu être faite à partir d'une présumée première rédaction en latin.

2 / Au contraire, les lettres de Schuller à Leibniz, ainsi que d'autres documents que nous avons rappelés ci-dessus, laissent penser que la traduction néerlandaise du *TIE*, faite directement sur le manuscrit de Spinoza, a été achevée après sa mort, précisément dans la période comprise entre fin mars et juillet 1677.

3 / Les variantes entre le texte latin et la traduction en néerlandais peuvent être expliquées si l'on renvoie aux modalités de la traduction et de la préparation pour l'impression des deux rédactions, en latin et en néerlandais. La traduction néerlandaise a été faite directement à partir de l'autographe de Spinoza, alors que le texte latin de Spinoza a été revu dans sa forme littéraire et dans son style par un ou plusieurs réviseurs, qui l'ont préparé pour l'impression.

3.2. Arguments internes

J'ai exposé, au cours des diverses interventions faites pendant une vingtaine d'années et qui occupent dans l'ensemble à peu près deux cents pages[1], les raisons qui rendent plus logique de lire les premières œuvres de Spinoza en considérant le *TIE* comme antérieur à la *Korte Verhandeling*. Ces interventions contiennent parfois même des réponses aux objections adressées par d'autres chercheurs à cette nouvelle hypothèse. J'ai enfin repris et développé par la suite l'ensemble de cette

1. Mignini, 2009.

question dans Mignini, 2009. Cela étant, je me limite ici à rappeler les principaux arguments internes qui rendent difficile de penser que le *TIE* serait postérieur à la *Korte Verhandeling*.

1. La nature de l'entendement et la théorie de la méthode

On relève dans le *TIE* une ambiguïté irrémédiable, pour ne pas dire une contradiction, entre la conception de l'entendement compris comme organon et critère de vérité (troisième genre de connaissance dans la *Korte Verhandeling* et dans l'*Éthique*) et la notion d'entendement comme esprit, compris comme faculté de connaissances diverses, même erronées et, en tant que telle, objet d'*emendatio*, c'est-à-dire de correction. Cette seconde acception est attestée par dix occurrences qui reviennent dans les dix premières pages ; la première acception est attestée en revanche par une cinquantaine d'occurrences qui reviennent toutes dans les quinze dernières pages du traité (voir à ce propos le point 9 suivant). Une telle confusion entre entendement et esprit coïncide paradoxalement avec celle que Spinoza critique chez Bacon dans sa *Lettre 2*. Cette difficulté apparaît en particulier dans le cercle vicieux qui se constitue à la fin du traité à propos de la définition de l'entendement : puisque cette définition n'est pas évidente par elle-même, on la cherche à travers la description des propriétés de l'entendement ; mais pour chercher de telles propriétés, il faut posséder une définition de l'entendement. La difficulté concernant l'entendement se répercute dans la théorie de la méthode, en la conduisant à une situation aporétique, ce qui est la cause principale de l'interruption du traité. L'aporie consiste dans une conception de la méthode simultanément, d'un côté comme instrument de garantie pour conduire l'entendement à la connaissance de la vérité et de l'idée de l'être le plus parfait, de l'autre, comme exigence de se donner une idée vraie, norme d'elle-même et du faux, afin que la méthode puisse s'engager et se constituer. En d'autres termes, alors que le discours sur la méthode semble être reconnu comme un préliminaire nécessaire à la constitution de la philosophie, son développement montre que la philosophie effectivement constituée est le fondement d'une méthode possible.

2. La théorie des genres de connaissance

On peut résumer les principales observations de la manière suivante : 1 / Dans le *TIE*, les genres de connaissance sont au nombre de

quatre, alors que dans la *Korte Verhandeling* et dans l'*Éthique,* ils ne sont que trois, avec des traces d'une quadripartition originaire. 2 / Dans le *TIE* les quatre genres de connaissance sont appelés indistinctement *perceptio,* alors que dans la *Korte Verhandeling* et dans l'*Éthique* ils sont nommés par des termes distincts (*croyance, opinion, imagination* pour le premier ; *raison* pour le second ; *entendement* pour le troisième). Il est difficile de supposer une régression à la dénomination indistincte de *perceptio,* après la composition de la *Korte Verhandeling.* 3 / Les deux premiers genres du *TIE* « ex auditu aut ex aliquo signo » (I) et « ab experientia vaga » (II) sont considérés comme deux modalités possibles du premier genre dans la *Korte Verhandeling* et dans l'*Éthique,* avec un ordre inverse par rapport à celui du *TIE* (la connaissance *per experientia* précède celle *ex signis*). 4 / Le troisième genre du *TIE,* qui correspond au second de la *Korte Verhandeling* et de l'*Éthique,* c'est-à-dire à la raison, subit l'évolution la plus importante, puisqu'elle est considérée comme une déduction légitime mais inadéquate de l'essence d'une chose à partir d'une autre. 5 / Le quatrième genre du *TIE* ne contient pas seulement une connaissance intuitive de l'essence de la chose, mais aussi une connaissance de la chose à partir de la cause prochaine, possibilité qui n'est prévue ni dans la *Korte Verhandeling,* ni dans l'*Éthique.*

3. La nature de la fiction

Le *TIE* comprend l'examen attentif le plus large de la fiction par rapport aux autres œuvres de Spinoza. Il distingue la fiction concernant l'existence d'une chose de celle qui concerne l'essence et examine quelques types de fiction (comme ceux qui concernent les choses que nous savons impossibles ou fausses) en fondant cette dernière sur le seul exercice de la volonté, de manière analogue à ce qui est affirmé dans les *Cogitata Metaphysica,* où Spinoza critique certaines thèses de métaphysique générale et spéciale à la lumière de la pensée de Descartes. Puisqu'on ne trouve de telles positions ni dans la *Korte Verhandeling,* ni dans l'*Éthique,* il semble difficile de supposer une postériorité du *TIE* par rapport à la *Korte Verhandeling.*

4. Volonté, fin et perception

On trouve plus spécialement dans l'introduction du *TIE* une conception abstraite de la fin à laquelle doit tendre l'homme (à savoir la

connaissance de l'union de l'esprit avec toute la nature) comme sa perfection, ainsi qu'une conception sous-jacente de la volonté comme moyen pour y accéder, absentes dans les œuvres suivantes.

5. La théorie de l'imagination

Dans les § 84-90, Spinoza présente une théorie de l'imagination conçue comme modification passive de l'âme en relation aux mouvements du corps produits selon des lois entièrement différentes de celles qui règlent les actions de l'esprit ou de l'entendement. Une telle conception de la passivité de l'âme dans l'imagination semble n'être possible qu'en présupposant une action du corps sur l'âme, chose impossible à la lumière de la théorie de l'autonomie absolue et de l'absence de relation causale des modes de la pensée et de l'étendue exposées dans la *Korte Verhandeling* et dans l'*Éthique.*

6. La notion de genre, en relation avec la notion de « res fixa et aeterna »

En cherchant la voie pour définir les choses singulières, Spinoza indique dans le *TIE* les choses fixes et éternelles, bien que singulières, comme les genres sous lesquels ces choses peuvent être définies. Cela ne serait pas possible si l'on ne conférait pas au genre une véritable valeur ontologique, car autrement il n'aurait pas la possibilité d'accomplir ce qu'il est appelé à accomplir comme modèle logique : la possibilité de penser le multiple que la définition de la réalité vraie comme *res fixa et aeterna* ne réussissait pas à garantir. Mais une telle position s'oppose de manière frontale à la théorie du genre présente dans la *Korte Verhandeling,* où il est considéré de manière non équivoque seulement comme *ens rationis,* privé de toute réalité formelle.

*7. La théorie de l'*anima-mens

On ne trouve pas dans le *TIE* une théorie concernant l'*anima-mens* comme idée du corps, propre à la *Korte Verhandeling* et à l'*Éthique.* On ne la trouve même pas dans des passages dans lesquels cette référence aurait été nécessaire. En outre, il n'y a aucun élément dans le *TIE* qui exclut la compréhension de l'*anima-mens* en un sens substantialiste. On ne trouve pas une théorie du mode en général et on a un usage termino-

logique et conceptuel des notions d'âme et de corps qui est difficilement explicable si on la suppose postérieure à la *Korte Verhandeling*. Enfin, on ne trouve pas dans le *TIE* la moindre allusion à une théorie de l'immortalité de l'*anima-mens*, ni à une théorie de la liberté, même dans un contexte, comme celui relatif à la perfection et au bien suprême de l'homme, qui, dans la *Korte Verhandeling* et dans l'*Éthique* implique ces théories. L'information selon laquelle Spinoza, avec J. de Prado, considérait encore au début de 1659 que l'âme meurt avec le corps, ne pourrait-elle pas avoir une signification ?

8. Absence des notions et de la terminologie ontologique typique (Dieu compris comme substance, attribut, mode)

Si l'on suppose que le *TIE* est postérieur à la *Korte Verhandeling*, il serait difficilement crédible que Spinoza se soit abstenu de toute référence à ses conceptions ontologiques typiques, l'identité de Dieu avec la substance absolue et la nature, l'attribut et le mode. Au contraire, Dieu semble être conçu comme cause première (et comme *causa sui* seulement en un sens négatif) de la nature, dont l'idée, en tant qu'effet, ne peut être conçue de manière adéquate sans l'idée adéquate de la cause. On ne trouve pas la moindre allusion à une relation immanente entre Dieu et la nature. Il n'en va pas ainsi de la pensée.

9. La double strate de la rédaction

L'analyse terminologique et conceptuelle du *TIE* laisse aisément entrevoir deux phases dans la composition de l'œuvre. La première, baconienne, correspond aux dix premières pages du traité, la seconde, cartésienne, correspond aux quinze dernière pages de l'œuvre, avec une zone intermédiaire dans laquelle ni les traces baconiennes, ni les traces cartésiennes ne sont évidentes. S'il en va ainsi, l'œuvre, commencée sous le signe de Bacon, semble contenir en soi les traces de la première réaction de la pensée de Spinoza face à celle de Descartes. Mais si nous considérons qu'en septembre 1661 *(Lettre 2)* Spinoza montre qu'il a déjà pris nettement des distances, aussi bien envers Bacon qu'envers Descartes, en en dénonçant les limites et les erreurs qui semblent parfois émerger aussi dans le *TIE*, il est très difficile de penser qu'à ce moment-là Spinoza n'ait même pas entrepris la composition du traité – que l'hypothèse de Gebhardt renvoie même au printemps 1662.

10. Le lexique

Une richesse lexicale surprenante ressort de l'examen de détail du lexique latin du *TIE*, ainsi qu'une relative abondance de termes uniques qui ne reviennent pas dans les autres œuvres de Spinoza, et cela en tenant également compte de la brièveté du traité. On peut en partie expliquer une telle situation par la spécificité de certains contextes, qui nécessitent des lemmes qui ne reviennent pas autrement ; en partie par l'intervention d'un réviseur. L'observation la plus intéressante dans la perspective d'une datation, est l'absence totale de cryptocitations de Térence, qui reviennent de façon parfois abondante dans les autres œuvres de Spinoza. Puisqu'il est établi que Spinoza a fréquenté l'école de latin de Van den Enden certainement après avoir été chassé de la communauté juive et que dans les années 1656-1657 les étudiants en latin ont participé à la représentation de l'*Andrienne* et de l'*Eunuque* de Térence, textes d'où sont tirés de manière prédominante les citations de Spinoza, l'absence totale de telles citations pourrait faire penser à une première rédaction de l'œuvre avant qu'il n'ait appris par cœur des parties de ces comédies de Térence, comme l'a suggéré O. Proietti.

3.3. Antériorité du TIE *par rapport à la* Korte Verhandeling

L'hypothèse d'un renversement de l'ordre traditionnellement admis entre ces deux écrits, en faveur d'une antériorité du *TIE* par rapport à la *Korte Verhandeling*, a été sérieusement prise en considération par les chercheurs, même lorsqu'elle n'était pas partagée. Cette nouvelle datation a été adoptée par E. Curley dans sa nouvelle traduction en anglais des œuvres de Spinoza, dans la présente nouvelle édition des *Œuvres complètes*, dans l'édition parallèle en Italie, dans la traduction et dans le commentaire du *TIE* de W. N. A. Klever, par B. Huisman dans sa présentation du *TIE*. Elle est jugée convaincante par Th. Zweerman dans son essai sur l'introduction du *TIE* ; elle est acceptée par S. Nadler dans sa monographie sur Spinoza et par O. Proietti, qui lui consacre une autre contribution philosophique, dans sa recherche sur la présence des classiques latins dans le *TIE*. De manière générale, cette nouvelle hypothèse est accueillie favorablement par les jeunes chercheurs travaillant sur Spinoza.

Il y a aussi ceux qui, tout en en appréciant les arguments et considérant que l'hypothèse traditionnelle de la postériorité du *TIE* par rapport à la *Korte Verhandeling* doit être revue, ne vont pas jusqu'à prendre une position nette et préfèrent maintenir d'une certaine façon l'ordre traditionnel, en offrant de nouvelles lectures du *TIE*. J'en rappelle ici deux. La première est celle d'A. Matheron, qui souligne l'aspect pédagogique et propédeutique du *TIE* vis-à-vis des lecteurs cartésiens, auxquels s'adresserait Spinoza, en ne présentant pas directement, ni de manière complète sa pensée, mais en en posant les bases pour que ces derniers soient amenés à l'accepter. En excluant donc le fait que le *TIE* exprime pleinement et *ad litteram* la pensée de l'auteur, le texte du *TIE* est d'une certaine façon soustrait à la possibilité d'une confrontation serrée avec les autres œuvres dans lesquelles Spinoza expose certainement sa propre pensée. La seconde solution est celle adoptée par S. Auffret, qui souligne la possibilité d'interventions successives et continuelles de Spinoza sur le traité qu'il avait toujours l'intention, à ce qu'en disent les éditeurs, de conclure. Spinoza aurait introduit dans le traité des interventions même dans les dernières années, par exemple en relation avec la demande d'éclaircissement que lui a envoyée Tschirnhaus en 1675. Bien que S. Auffret ne semble pas refuser l'hypothèse selon laquelle le premier noyau du *TIE* aurait été composé par Spinoza avant la *Korte Verhandeling*, l'hypothèse d'interventions consistantes faites par la suite en ferait une œuvre qui n'exprime pas la philosophie de Spinoza à un moment précis de son évolution, mais une œuvre accompagnant, pour ainsi dire, l'ensemble de l'expérience intellectuelle du philosophe. A. Lécrivain semble également adhérer à une telle lecture dans sa traduction toute récente du *TIE*, qu'il considère à la fois comme antérieur et postérieur à la *Korte Verhandeling*. B. Rousset s'en tient également, dans son édition, sa traduction et son commentaire du *TIE*, à l'hypothèse des strates successives de composition. Concernant une telle hypothèse, je peux seulement préciser ici que, bien qu'ayant moi-même supposé la possibilité de certaines reprises et d'interventions faisant suite à la première rédaction, je considère que de telles interventions ne sont pas assez nombreuses et significatives pour interdire de discerner une structure précise et une unité de composition, que l'on peut dater avec exactitude et que l'on peut assigner à un moment précis de l'évolution philosophique de Spinoza. Une autre objection concernant les notions de temps et d'éternité a été présentée par C. Jarrett. Selon cet

auteur, Spinoza serait arrivé à une distinction claire entre temps et éternité, ainsi qu'à sa conception de l'éternité non pas comme une durée temporelle indéfinie, mais comme jouissance absolue de l'existence, seulement après la *Korte Verhandeling*. Cette nouvelle conception est cependant présente dans le *TIE*. Ce dernier doit donc être considéré, au moins sous ce profil, comme postérieur à la *Korte Verhandeling* (in *Dio, l'uomo, la libertà*, p. 147).

D'autres chercheurs, enfin, ont considéré que les arguments retenus jusqu'à présent ne sont pas suffisants pour dépasser entièrement les difficultés qui empêcheraient de considérer le *TIE* comme antérieur à la *Korte Verhandeling*. En général, ces objections reprennent les arguments déjà pris en considération par Gebhardt. Dans l'introduction à sa traduction de l'*Éthique*, E. Giancotti observe : « *Bien que documentée et approfondie, l'hypothèse d'une priorité du* TIE *par rapport au* Court traité *ne parvient pas à résoudre entièrement des difficultés de nature extrinsèque, ou de nature intrinsèque, c'est-à-dire théorique. Une discussion de l'ensemble de ces éléments ne peut cependant avoir lieu ici et doit être réservée à un autre endroit en raison de la place qu'elle nécessiterait* » (p. 13). Cependant, elle reconnaît à la page 54 comme « problématique » la succession entre la *Korte Verhandeling* et le *TIE*, alors qu'à la page 366, faisant référence à la question de la passivité et de l'activité de la connaissance, elle considère que « *l'hypothèse d'une évolution de la théorie spinoziste à partir du* Court traité [dans lequel la connaissance est dite un pâtir] *jusqu'au* TIE *et à l'*Éthique [dans lesquels, en revanche, elle est considérée comme un agir], *constitue un élément qui contredit la thèse de la priorité du* TIE *sur le* Court Traité ». On le voit, cet argument coïncide avec le premier répertorié par Gebhardt, et que nous avons rappelé ci-dessus. W. Bartuschat a recours au même argument dans l'introduction à sa version en allemand de la *Korte Verhandeling* pour considérer que le *TIE* est plus proche de l'*Éthique*. J'ai répondu à une telle objection dans un article consacré à l'examen de la théorie de la passivité du connaître dans la *Korte Verhandeling*, dans lequel j'ai montré, après avoir rappelé que la notion de passivité est un être de raison, qu'il est possible de discerner dans cette œuvre trois notions concomitantes d'activité : 1 / l'activité de l'esprit en général, qui consiste dans la formation d'idées comprises comme représentations d'un objet, qu'on appelle également passion ou activité réceptive de la part de l'esprit ; 2 / l'activité de l'entendement compris comme conscience de l'idée ou idée de l'idée. Une telle activité est propre et spécifique à l'esprit, parce qu'elle dépend de sa seule

essence formelle ; 3 / L'activité de l'esprit qui s'exerce dans la possession d'idées adéquates et dans la production des effets qui s'ensuivent : c'est cela qui exprime véritablement le pouvoir de l'homme et la seule liberté appartenant à la nature humaine. On trouve aussi exactement ces notions d'activité (et de passivité) dans l'*Éthique*, et, avec une complexité moindre, dans le *TIE* (je renvoie ici à cet article, ainsi qu'à celui de Pozzi[1]).

A. Dominguez soupçonne en revanche que l'intention de prouver l'antériorité du *TIE* par rapport à la *Korte Verhandeling* a amené celui qui a soutenu une telle thèse *« à une critique exagérée du texte du* TIE *»* (p. 290). Pour Dominguez, l'argument principal qui permet de considérer la *Korte Verhandeling* comme ayant été composée dans les années d'Amsterdam, entre l'excommunication et le déménagement à Rijnsburg, par conséquent avant le *TIE*, certainement composé à Rijnsburg, est l'inspiration religieuse-chrétienne du traité, très semblable à celle que l'on trouve aussi dans les œuvres de Balling et de Jelles (*Tratado breve*, p. 26-27). Il s'agit là d'un argument qui n'est pas nouveau, qu'on trouve déjà chez Freudenthal, et qui est d'une certaine manière analogue au troisième des arguments de Gebhardt exposés ci-dessus. Pour une réponse, je renvoie à l'introduction et à mon commentaire de la *Korte Verhandeling*.

4. LES DEUX TÉMOINS DU *TIE* ET LES CRITÈRES DE L'ÉDITION CRITIQUE

Comme nous l'avons déjà dit, les deux seuls témoins du *TIE* sont le texte latin des *Opera Posthuma* et la traduction néerlandaise des *Nagelate Schriften*. Dans ce contexte, et étant donné les contraintes d'espace, je ne peux pas décrire de manière détaillée les caractères matériels des deux

1. F. Mignini, Spinoza's theory on the active and passive nature of knowledge, in *Studia Spinozana*, 2, 1986, ed. by E. Curley, W. Klever, F. Mignini, p. 27-58, version revue et augmentée, *in* « L'intendere è un puro patire » (*KV*, 2/15, 5). Passività e attività della conoscenza in Spinoza, *La Cultura*, 25, 1987, 1, p. 120-151. P. Pozzi, L'intendere come « puro patire » nella *Korte Verhandeling* : note sulla gnoseologia di Spinoza, *in Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul «* Breve Trattato *» di Spinoza*, a cura di F. Mignini, Japadre, Roma, L'Aquila, 1990, p. 235-263.

témoins et exposer toute la série des variantes dans leurs différentes classes. Je me limiterai à l'exposition des principaux aspects qui se dégagent de l'examen des deux textes, et qui sont susceptibles de justifier l'hypothèse que nous préférons concernant la transmission et la constitution du texte, en renvoyant à Mignini, 2009, pour un examen systématique et complet.

4.1. Erreurs communes aux Opera posthuma *et aux* Nagelate Schriften

Il y a certainement deux erreurs communes aux *Opera posthuma* et aux *Nagelate Schriften*, qui peuvent être considérées comme de probables erreurs d'auteur :

106, 19-20 *Opera Posthuma : ex data enim verae ideae norma ; Nagelate Schriften : naar het gestelde richtsnoer van het waar denkbeelt.* Comme je l'ai déjà montré ailleurs, et comme il est possible de le tirer de la note qui s'y rapporte, il est nécessaire de corriger *data* en *datae*.

82, 22 *Opera Posthuma : per vim nativam intelligo illud, quod in nobis a causis externis causatur.* Puisque la note offre une précision dans le cadre de la distinction entre ce qui est inné et ce qui est acquis, il semble nécessaire, comme l'ont fait les éditeurs suivants et la quasi-généralité des traducteurs, d'ajouter *non* devant *causatur* (Klever a une position différente).

Les erreurs communes aux *Opera Posthuma* et aux *Nagelate Schriften* démontrent que ces éditions dépendent d'une seule et même source qui est, selon toute probabilité, l'autographe de Spinoza.

4.2. Variantes ou leçons distinctes

On a souligné depuis longtemps qu'un des traits caractéristiques du *TIE* est le grand nombre de variantes entre les textes latin et néerlandais du traité, que l'on ne peut simplement attribuer à la liberté de traduction. J'ai rappelé ci-dessus l'hypothèse élaborée par Gebhardt pour expliquer de telles variantes et j'ai montré que des raisons historiques, au moins, empêchent de l'accepter.

Or il me semble nécessaire, avant de formuler une nouvelle hypothèse sur la transmission du texte, de faire la recension et d'examiner de manière synthétique les principaux genres de variantes entre les *Opera Posthuma* et les *Nagelate Schriften,* en renvoyant à l'édition du texte indiquée ci-dessus pour une description analytique et complète. La spécificité d'un tel cas réside dans le fait que les variantes à examiner ne se constituent pas entre deux ou plusieurs copies d'un même texte, mais entre un texte posthume imprimé et sa traduction posthume imprimée. D'une certaine manière, une traduction peut être considérée comme une *variatio* ou une « variante » généralisée du texte original, mais ce n'est évidemment pas en ce sens que l'on considère les variantes entre les *Opera Posthuma* et les *Nagelate Schriften.* Pour les déterminer, il faut donc se donner un critère général d'analyse.

Or, comme l'autographe a été écrit en latin, le critère général que j'ai adopté dans la confrontation analytique des deux textes, phrase par phrase, mot par mot, consiste dans la retraduction du texte néerlandais en latin, selon les règles générales de la langue latine, en tenant compte de la particularité de la langue néerlandaise de l'époque, ainsi que de son usage, du style et des goûts du traducteur. Même en ayant recours à des instruments de travail objectifs, comme des index informatiques, des listes de fréquences, etc., cette méthode reste susceptible de choix et de jugements subjectifs de la part de l'éditeur. De toute façon, on trouve, en suivant une telle voie, deux classes générales de variantes.

La première est constituée par des variantes qui concernent la sémantique du texte, c'est-à-dire des variantes qui, retraduites en latin, donnent un texte conceptuellement différent de celui que nous connaissons. La différence peut dériver d'une erreur du traducteur ou d'une compréhension inexacte qu'il ferait du texte original, ou bien pourrait révéler, dans la leçon néerlandaise discordante, la trace et le témoignage d'un texte latin original différent de celui qui nous est transmis dans les *Opera Posthuma.* Dans ce dernier cas, nous pouvons trouver dans les *Nagelate Schriften* des variantes qui nous empêchent de corriger les *Opera Posthuma,* ou bien des variantes qui ont une égale possibilité d'être authentiques.

La seconde classe est constituée par des variantes qui peuvent être expliquées par la particularité de la langue néerlandaise, le goût, le style et les libertés habituelles et documentées du traducteur. En ce cas, la

retraduction du texte néerlandais ne donnerait pas un texte latin différent de celui que nous connaissons. Naturellement, même dans cette seconde classe, la décision de l'éditeur n'est pas exempte des risques liés à la subjectivité.

Dans ce qui suit, je présenterai une description des principales variantes des deux classes, qui sont utiles pour fournir des éléments significatifs, soit pour la construction d'une hypothèse relative à la transmission et à la constitution des deux textes, soit pour la détermination du texte critique.

4.2.1. Leçons erronées des *Nagelate Schriften*

Nous indiquons dans cette rubrique les variantes des *Nagelate Schriften* qui peuvent être considérées comme des erreurs du traducteur, si on le confronte à un texte latin correct. Par « erreurs », nous entendons des leçons qui impliquent une mécompréhension certaine et démontrable du texte latin, et qui sont impossibles de manière critique dans leur contexte spécifique, c'est-à-dire par rapport à la doctrine du traité, et seulement par rapport à lui. Par conséquent, les licences du traducteur ne sont pas comprises dans cette catégorie, de même que les variantes qui, tout en étant des traductions ne correspondant pas au texte latin, ne sont pas démontrables comme étant des erreurs et impossibles de manière critique. De telles variantes pourraient être considérées comme des indices d'un original latin modifié après la traduction ; elles sont indiquées dans un paragraphe spécial. Je ne fournis pas ici la liste complète des variantes que je considère comme erronées, que j'évalue à environ 36 leçons, mais je me limite, comme dans les autres cas, seulement à donner quelques exemples :

64, 8 *ab iis*] *van de rijkedom*
64, 21 *haec*] *dit quaat*
70, 11 *et imperfectum* manque
70, 23-24 *et, ut multi mecum eam acquirant, conari*] *en dat veel menschen neffens my pogen de zelfe te bekomen* (considère *multi* comme sujet de *conari*)
82, 8 *ad quod*] *om die* [*instrumenta*]
82, 12 *nec idea corporis est ipsum corpus. Et cum sit quid diversum a suo ideato*] *Het denkbeeld van 't lighaam is ook niet het lighaam zelf: en dewijl het iets*

verscheiden van zijn gedenkbeelde is (le traducteur considère que *idea corporis* est sujet de *cum sit quid diversum,* alors que le véritable sujet est *idea vera* à la ligne 13)
84, 2 *ut sciam*] *dak ik weet* (le traducteur ne reconnaît pas le *ut* final et le confond avec le déclaratif)
90, 6 *omnibus (scil. veritatibus)*] *alle de dingen*
90, 25 *haec debet Methodus*] *moet deze middel*
94, 3 *impossibilitas*] *mogelijkheit*
100, 27 *irrefragabili concatenatione : hinc sequitur*] *zo volgt hier uit met een onbreekelijke samenschakeling* (erreur due à un manque probable de ponctuation dans l'original)
104, 4 *iterum*] *van 't begin*
106, 24 *quod*] *omdat*
106, 25 *cogitationis*] *kennis (cognitionis)*
116, 25 *si vero duratio sit indeterminata, memoria*] *Maar indien de during een onbepaalde geheugeniss va dat ding is*
118, 10 *est perinde quid capiam*] *dat het is als iets, dat ik begrijp*
120, 19-20 *et id, quod imaginamur, putamus intelligere*] *en wy menen dat wy 't geen, 't welk wy verstaan, inbeelden.*

4.2.2. Leçons erronées des *Opera posthuma* par rapport aux *Nagelate Schriften*

Il s'agit principalement des interventions d'un réviseur du texte latin, postérieures à la traduction et de toute façon indépendantes de celle-ci. Nous avons compté 29 cas, dont nous ne donnons ici que quelques exemples, parce que les variantes accueillies par les *Nagelate Schriften* sont signalées en apparat et justifiées en note.
64, 7 *a quibus*] *voor de welken (quibus)*
66, 15 *novo alicui instituto*] *dit new ooggemerk* (peut-être *novo instituto*)
68, 14 *orta*] manque
72, 8-9 *quantum licet, initio expurgandi*] *voor zo veel men kan, in 't begin zuiveren*
74, 23 *praeter*] *propter*
76, 20 *effectus*] *effectum*
80, 16. 18 *non*] manque
90, 3 *ea*] *haar (eas) ; falsa*] *falsas*
92, 13 *somnum*] *dromen (somnium)*
92, 14-15 *per proximam suam causam*] *eerste oorzaak (per primam suam causam)*

96, 5 *fictis*] *voorgedachte (cogitatis)*
100, 22 *incipit deducere*] *(incipiat)*
110, 15-16 *imaginabantur etiam, et simul intelligebant*] *imaginabantur etiam simul et intelligebant*
114, 10 omet *Dei*] présent dans les *Nagelate Schriften*
114, 23 omet *rei*
122, 26 omet *legitime*] *wettelijk of behorelijk*

4.2.3. Variantes entre les *Opera Posthuma* et les *Nagelate Schriften,* ayant une égale possibilité d'être authentiques

Parmi ces variantes, il faut citer aussi quelques leçons considérées comme des erreurs dans les *Nagelate Schriften,* parce qu'elles peuvent faire connaître une leçon originale ambiguë, corrigée après la traduction par le réviseur des *Opera Posthuma.* Ces cas sont signalés en apparat (77 cas).

64, 14-15 *seriam... operam darem*] *ernstiglijk... wilde bevlijtigen* (peut-être : *serio... operam darem*)
64 15 *perspiciebam*] omis, peut-être un ajout de Meyer
64, 16 *carerem*] *moeten derven :* peut-être parallèle dans le texte latin avec *debere carere* de la ligne précédente, mais sans *perspiciebam*
68, 1. 3. *summis viribus*] *totis viribus (summis* pendant de *summo periculo)*
68, 4 *quae vulgus sequitur*] *naar de welken wy gemenelijk trachten (quae vulgo sequimur :* il est possible qu'il en aille ainsi, étant donné le *« nostrum esse conservandum »* de la ligne 6)
68, 10 *vita poenam luerent suae stultitiae*] *met verlies van hun leven, de boete van hun dwaasheit hebben moeten bepalen* (Térence : *praetium ob stultitiam ferre*)
70, 3 *intervalla ista*] omet
70, 15 *humana imbecillitas*] *de zwakke mensch*
72, 23-25 *quantum sufficit... imitandos*] *als tot d'honderhouding van 't leven, van de gezontheit, en van de zeden der burgerschap, die niet tegen onz ooggemerk strijden, genoech is*
72, 23 *cujuscunque*] omet
74, 5-6 *ad quatuor*] *tot drie*
74, 11, *Est perceptio*] omet
76, 17 *Dicunt hic passim mercatores se scire*] *De kooplieden weten te zeggen (Sciunt hic passim mercatores dicere)*

78, 7 *proportionis*] *evenreedigheit (proportionalitas)*
78, 22 *apparet*] *volgt*
86, 9 *pergat intelligere*] *met te verstaan voortgaat (pergat intelligendo,* comme à la ligne 11)
88, 14 *alias acquirendo ideas debito ordine*] ne lit pas *ideas* et comprend mal *alias* : il est possible que *ideas* soit sous-entendu (signalé en 3.1.)
98, 15 *infinita*] *meer*
100, 22 *quae inde sequuntur*] omet
102, 13-14 *nam... debebit*] omet (signalé en 3.1.)
108, 1-2 *debet – debet :* fait dépendre la phrase entière du premier *debet* : simplification de Glazemaker ou bien remaniement du réviseur ?
108, 22 *nec ultra se extendit*] omet
108-110, 25-1 *facile videbimus summam, ad quam possumus pervenire, cognitionem*] *zullen lichtelijk het begrip van 't geen zien, tot de welke wy onze kennis konnen brengen*
112, 9 *habeamus*] *volgen*
112, 13-14 *videmus contingere*] *horen*
118, 3 *ut sic loquar*] il est déplacé après 7, *atque*
124, 3 *caetera*] omet
124, 16 *per se*] omet
124, 28 *concludantur*] *verklaart worden*
126, 9 *apprime*] omet
130, 11 *optime*] omet
130, 12 *methodi*] omet

4.2.4. Variantes des *Nagelate Schriften* qui peuvent être considérées comme des lapsus ou comme des libertés prises par le traducteur

Je me limite à indiquer à la suite les principaux genres de ces variantes, sans produire pour chacun d'eux des exemples déterminés.

a. Omissions
b. Ajouts dans un but explicatif ou de clarification
c. Interprétations explicatives
d. Variations grammaticales
e. Variations terminologiques
f. Traductions libres

4.2.5. Traductions d'un terme latin par deux termes semblables en néerlandais

64 8	commoda] gemakken en voordeelen
66, 6	distrahitur] opgehouden en afgetrokken
70, 9	recte] wel en recht
72, 5	finem] einde en ooggemerk
112, 19-20	sensatio] gevoeling of gewaarwording
130, 2	investigare] naspeuren en onderzoeken

4.2.6. Variantes dans les annotations

On peut compter 32 annotations dans les *Opera Posthuma,* 31 dans les *Nagelate Schriften*. Les *Opera Posthuma* indiquent les annotations par des lettres alphabétiques, les *Nagelate Schriften* par des signes diacritiques (astérisques, double croix, etc.). Dans les *Opera Posthuma,* après la première série de lettres *(a-z)* renvoyant à 23 notes, on trouve une seconde série de trois notes indiquées par les lettres *a-b-z* et enfin une troisième série de 6 notes *(a-g),* dans laquelle la lettre *c* est sautée. On peut, en outre, observer, que les notes *b* et *g* de la troisième série manquent dans les *Nagelate Schriften,* alors qu'on y trouve une note qui, dans les *Opera Posthuma,* est insérée dans le texte (33, 22 *multa* - 24 *sumeremus*) et qui correspond à la note *d* (la note *d* des *Opera Posthuma* doit être corrigée en *c*). On arrive donc, après l'intégration réciproque des notes dans les deux textes, à 33 annotations. Après la première série de notes, nous avons recommencé la numérotation à partir de la lettre *a* sans tenir compte des incertitudes des *OP* ; les variations sont indiquées dans l'apparat critique.

On peut par ailleurs observer que parmi elles, seules 15 renvoient au même endroit du texte, 15 renvoient à des endroits différents (soit à des mots différents dans la même ligne, soit à des lignes différentes), 3 sont absentes soit d'un texte soit de l'autre. La situation des annotations démontre et confirme au moins trois choses :

1 / Dans l'autographe de Spinoza les annotations sont présentées de telle façon qu'elles ne sont pas susceptibles d'une interprétation univoque. Pour une bonne partie d'entre elles et pour les plus brèves, ajoutées probablement en marge, la référence dans la page ne devait pas être claire ou bien devait manquer. Il est possible que pour des annotations plus longues, écrites dans les marges inférieures et supérieures de

la page, il y ait eu des appels de notes précis au moyen de signes diacritiques. On a des raisons de croire que l'autographe de Spinoza n'avait pas encore été *« ordine conscriptum »*, non seulement au sens qu'il n'avait pas reçu une rédaction définitive, mais aussi au sens qu'il n'avait pas été mis au propre *(descriptum)* par l'auteur. De là, la possibilité des confusions ou de la pluralité des endroits où placer les appels de notes, de la part du traducteur et de l'éditeur du texte latin.

2 / La traduction de Glazemaker n'a pas été menée à partir d'un texte latin préparé pour la publication. Si c'était le cas, pour ce qui concerne les annotations, l'ensemble des variantes serait inexplicable.

3 / Le texte latin et la traduction néerlandaise n'ont pas été collationnés et contrôlés avant d'être imprimés, mais leur rédaction et leur publication ont suivi deux parcours parallèles et autonomes, tout en étant imprimés chez le même typographe.

HYPOTHÈSE SUR LA TRANSMISSION ET LA CONSTITUTION DES DEUX TEXTES

Les erreurs communes aux *Opera Posthuma* et aux *Nagelate Schriften* démontrent qu'elles dépendent toutes les deux d'une seule et même source, qui est, selon toute probabilité, l'autographe de Spinoza.

Je préfère penser qu'entre l'autographe et les deux rédactions il n'y a pas eu une copie intermédiaire dont elles auraient été tirées. En effet, cette copie aurait dû résoudre, d'une manière ou d'une autre, les problèmes de lecture dont nous avons trouvé la trace dans certaines variantes. En tout cas, nous devrions supposer encore une révision de cette copie par l'éditeur du texte latin, indépendamment de la traduction et nous n'aurions obtenu aucun avantage par rapport à l'hypothèse selon laquelle les deux rédactions dépendent directement de l'autographe *(entia non sunt multiplicanda sine necessitate)*. Mais les variantes examinées ci-dessus démontrent aussi que les *Opera Posthuma* ou la rédaction manuscrite latine préparée pour la publication des *Opera Posthuma* n'ont pas été la version utilisée pour les *Nagelate Schriften*. La seule solution possible est donc que les *Opera Posthuma* et les *Nagelate Schriften* dérivent de manière indépendante de l'autographe de Spinoza. Les *Opera Posthuma* seraient le résultat de la révision du texte de Spinoza par un ou plusieurs

réviseurs et, en outre, des interventions de caractère matériel du typographe concernant la présentation du texte. Les *Nagelate Schriften* seraient le résultat de la traduction de Glazemaker, ainsi que des interventions de la personne qui a eu en charge l'édition de l'ensemble de l'œuvre, très probablement J. Jelles, qui a composé aussi la préface générale des *Œuvres posthumes*, ainsi que l'*Avertissement au lecteur* au début du *TIE*.

5. STRUCTURE DE L'ŒUVRE

§ 1-17 : Introduction
- 1 : préambule
- 2-6 : première phase de la décision
- 6-10 : seconde phase de la décision
- 10-11 : troisième phase de la décision
- 12-13 : illustration de la perspective philosophique
- 14-16 : programme d'une vie authentique
- 17 : les trois règles provisoires de vie

§ 18-49 : Définition et justification générale de la méthode
- 18-24 : les modes de connaissance
- 25-29 : le meilleur mode du connaître
- 30-49 : la méthode avec laquelle nous connaissons par ce genre de connaissance
  - 30-32 : la meilleure méthode pour rechercher la vérité ne demande pas une autre méthode qui la justifie et la fonde
  - 33-34 : l'idée vraie est simultanément réalité objective et formelle
  - 35 : identité de la vérité et de la certitude
  - 36-38 : définition de la méthode comme connaissance réflexive ou idée d'une idée
  - 39-40 : les trois parties de la méthode
  - 41-42 : l'idée vraie doit reproduire exactement l'essence formelle
  - 43-48 : réponse à trois objections
  - 49 : résumé de l'argumentation développée et plan général de la méthode

§ 50-90 : Première partie de la méthode : distinction entre l'idée vraie et les autres perceptions, fictives, fausses, douteuses

50-51 : avertissements
52-65 : de l'idée fictive
52- 57 : la fiction concernant l'existence possible
58-64 : la fiction relative à l'essence
65 : conclusion concernant l'idée fictive
66-76 : de l'idée fausse
77- 80 : de l'idée douteuse
81-83 : mémoire et oubli
84-90 : distinction entre imagination et intellection

§ 91-110 : Seconde partie de la méthode :

91 : la production d'idées claires et distinctes à partir du seul esprit et la construction d'un lien entre elles de manière à conduire à une seule idée
92 : les choses peuvent être conçues soit par leur essence (si elles sont causes de soi) soit par leur cause prochaine (si elles ne sont pas cause de soi)
93-97 : les conditions d'une bonne définition
98-103 : nécessité et difficulté de la connaissance des choses singulières
104-105 : la connaissance des choses externes
106-110 : propriété et puissance de l'entendement

(traduit par Lorenzo Vinciguerra)

Bibliographie

ÉDITIONS

B. d. S., *Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur,* 1677. La préface latine est due à L. Meyer qui a traduit avec quelques variantes la préface composée par J. Jelles pour l'édition néerlandaise des mêmes *Œuvres posthumes (Nagelate Schriften).* Le volume contient, dans l'ordre : *Ethica, Tractatus Politicus, Tractatus de Intellectus emendatione, Epistolae, Compendium grammatices linguae Hebraeae.*

De Nagelate Schriften van B. d. S. Als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van 't Verstant, Brieven en Antwoorden. Uit verscheide Talen in de Nederlandsche gebragt. Gedrukt in 't Jaar 1677.

Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia. Iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Ebrh. Gottlob Paulus, Jenae, 1802-1803.

Benedicti de Spinoza opera philosophica omnia edidit et praefationem adjecit A. Gfoerer, Stuttgart, 1830.

Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Ex editionibus principibus denuo edidit et praefatus est Carolus Hermannus Bruder, Lipsiae, 1843-1846, 1913.

Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum. Continens Tractatum hucusque ineditum De Deo et homine, Tractatum de Iride, Epistolas nonnullas ineditas, et ad eas vitamque philosophi collectanea, Amstelodami, 1862. Édition due à J. van Vloten, qui publie pour la première fois la *Korte Verhandeling* découverte depuis peu, mais en suivant le ms. B, et lui ajoutant une traduction latine.

Spinozae Opera philosophica im Urtext, hrsg. v. Hugo Ginsberg, Leipzig, 1875-1882.

Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land, Hagae Comitum, 1882-1883, 1895, 1914.

Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg [1925], 1972² ; *Supplementa,* vol. V, hrsg. von C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg, 1987.

Spinoza, *Traité de la Réforme de l'Entendement,* Introduction, texte, traduction et commentaire de B. Rousset, Vrin, Paris, 1992.

Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione,* Introduzione, testo, traduzione e commento di F. Mignini, Quodlibet (Spinozana), Macerata, 2009.

TRADUCTIONS

Traité de la Réforme de l'Entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses, texte, traduction et notes par A. Koyré, Paris, 1979, 1994.

Traité de l'amendement de l'intellect, traduction par Bernard Pautrat, Paris, 1999.

Traité de la réforme de l'entendement. Tractatus de Intellectus Emendatione, présentation et traduction par André Lécrivain, Flammarion, Paris, 2003.

Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, hrsg. und übers. von W. Bartuschat, Hamburg, 1993.

La riforma della intelligenza, a cura di A. Carlini, Milano, 1950.

Emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici, a cura di E. De Angelis, Torino, 1962 ; Milano, 1990.

Trattato sull' emendazione dell' intelleto, dans : Spinoza, *Opere,* a cura di F. Mignini, Milano, 2007.

The Collected Works of Spinoza, ed. and transl. by E. Curley, vol. I : *Treatise on the Emendation of the Intellect, Short Treatise on God, Man, and His Well-Being ; Parts I and II of Descartes « Priciples of Philosophy », Appendix Containing Metaphysical Thoughts ; Ethics ; Letters* (August 1661 - September 1665), Princeton, 1985.

Werken van B. de Spinoza. III. *Korte Geschriften (René Descartes, De Beginselen van de Wijsbegeerte ; Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs welstand ; Vertoog over de verbetering van het verstand ; Stelkonstige reeckening van den regenboog),* door F. Akkerman, H. G. Hubbeling, F. Mignini, M. J. Petry, N. en G. van Suchtelen, Amsterdam, 1982.

Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de Filosofia de Descartes. Pensamientos metafisicos, introd., trad. y notas de Atilano Dominguez, Madrid, 1988.

Tratado sobre a reforma do entendimento, trad., pref. e notas de A. Borges Coelho, Lisboa, 1971.

Tratado da reforma do entendimento, edição bilingue, trad. de Abílio Queiroz, Lisboa, 1987.

ÉTUDES

Akkermann F., La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du *Tractatus de Intellectus Emendatione, Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 71, 1987, p. 23-29.

Auffret-Ferzli S., L'hypothèse d'une rédaction échelonnée du *Tractatus de Intellectus Emendatione de Spinoza, Studia Spinozana,* 8, 1992, p. 281-294.

Bertman M. A., Rational Pursuit in Spinoza's *Tractatus de Intellectus Emendatione, New Scholasticism,* 44, 1970, p. 236-248.

Boss G., Méthode et doctrine dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement, Studia Spinozana,* 2, 1986, p. 93-108.

Diliberto Reale M. A., *Sul « De intellectus emendatione » di B. Spinoza,* Torino, 1968.

Dijn H. de, The significance of Spinoza's *Treatise on the Improvement of the Understanding (Tractatus de Intellectus Emendatione), Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte,* 66, 1974, p. 1-16.

Di Vona P., Il concetto di filosofia nel *Tractatus de Intellectus Emendatione* di Spinoza, *Rivista Critica di Storia della Filosofia,* 15, 1960, p. 376-403.

Dufour-Kowalska G., Un itinéraire fictif. Le *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses, Studia Philosophica,* 35, 1975, p. 58-80.

Eisenberg P. D., How to understand *De Intellectus Emendatione, Journal of the History of Philosophy,* 9, 1971, p. 171-191.

Garrett D., Truth and ideas of imagination in the *Tractatus de Intellectus Emendatione, Studia Spinozana,* 2, 1986, p. 61-92.

Gebhardt C., *Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes,* Heidelberg, 1905.

Giorgiantonio M., L'enigma del *Tractatus de Intellectus Emendatione* di Spinoza, *Sophia,* 20, 1952, p. 165-171.

Joachim H. H., *Spinoza's* Tractatus de Intellectus Emendatione, *A Commentary,* with a Preliminary Note by E. Joachim and a Preface by W. D. Ross, Oxford, 1940, 1958², e New York, 1964.

Klever W., Remarques sur le *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Experentia vaga, paradoxa, ideae fictae), *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 71, 1987, p. 101-112.

Korichi M., Le concept spinoziste de *mens humana* et le lexique du *Tractatus de Intellectus Emendatione, Kairos,* 11, 1998, p. 9-32.

Marion J. L., Le fondement de la *« cogitatio »* selon le *« De intellectus emendatione ».* Essai d'une lecture des § 104-105, *Les Études philosophiques,* 1972/3, p. 357-368.

Matheron A., Les modes de connaissance du *TIE* et les genres de connaissance de l'*Éthique,* Colloque de Cerisy, 1982-1985.

Matheron A., Pourquoi le *TIE* est-il resté inachevé ?, *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 71, 1987, p. 45-53.

Matheron A., Ideas of Ideas and Certainty in the *Tractatus de Intellectus Emendatione* and in the *Ethics,* in *Spinoza on Knowledge and the Human Mind,* ed. by Y. Yovel, Leiden - New York - Köln, 1994, p. 83-91.

Mignini F., Per la datazione e l'interpretazione del *« Tractatus de Intellectus Emendatione »* di Spinoza, *La Cultura*, 17, 1979, 1/2, p. 87-160.

Mignini F., Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de Intellectus Emendatione,* in *Spinoza nel 350 anniversario della nascita,* Napoli, 1984, p. 515-525.

Mignini F., Annotazioni sul lessico del *Tractatus de Intellectus Emendatione,* in *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale,* a cura di Pina Totaro, Roma, 1995.

Mignini F., Le texte du *Tractatus de Intellectus Emendatione,* in *Spinoza to the letter. Studies in words, texts and books,* ed. by F. Akkerman and P. Steenbakkers, Brill, Leiden, 2005, p. 189-207.

Proietti O., Lettres à Lucilius. Une source du Tractatus de Intellectus Emendatione de Spinoza, « Travaux et documents du Groupe de Recherches spinozistes », Paris, 1988 (1), p. 39-60 [trad. it. : Una fonte del *« de intellectus emendatione »* spinoziano. Le *« Lettere a Lucilio », La Cultura,* 19, 1991, p. 327-339].

Vinciguerra L., Iniziare con Spinoza. Errore e metodo nel *Tractatus de Intellectus Emendatione, Rivista di storia della filosofia,* 4, 1994, p. 665-687.

Violette R., Méthode inventive et méthode inventée dans l'introduction au *De intellectus emendatione* de Spinoza, *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 102, 1977, p. 303-322.

Zourabichvili F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza,* PUF, 2002.

Zourabichvili F., *Spinoza. Une physique de la pensée,* PUF, 2002.

Zweerman T. H., The method in Spinoza's *Tractatus de Intellectus Emendatione.* Some remarks on this problem inspired by the *Tractatus Theologico-Politicus* and by Epistola *37*. In *Spinoza on Knowing, Being and Freedom : Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands* (Leusden, September 1973), J. G. van der Bend (ed.), Assen, 1974, p. 41-50.

Zweerman T. H., L'indication d'une perspective philosophique dans l'introduction du *Tractatus de Intellectus Emendatione, Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 71, 1987, p. 77-94.

Zweerman T. H., *Spinoza's Inleiding tot de Filosofie : Een vertaling en structuranalyse van de Inleiding der* Tractatus de Intellectus Emendatione ; bevenens een commentaar bij deze tekst, Leuven, 1983 ; trad. franç., Louvain, 1993.

[355/3]

TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE

Et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.

Texte établi par Filippo Mignini

TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT

et de la meilleure voie qui le dirige vers la connaissance de la vérité

Traduction par Michelle Beyssade

4-5. Kn te gelijk van de Middel om het zelfde volmaakt te maken *NS.*

ADMONITIO
ad
LECTOREM

Tractatus, quem de Intellectus Emendatione etc. imperfectum hic tibi damus, Benevole Lector, jam multos ante annos ab Auctore fuit conscriptus. In animo semper habuit eum perficere; at, aliis negotiis praepeditus, et tandem morte abreptus, ad optatum finem perducere non potuit. Cum vero multa praeclara atque utilia contineat, quae Veritatis sincero indagatori non parum e re futura esse haudquaquam dubitamus, te iis privare noluimus; et, ut etiam multa obscura, rudia adhuc et impolita, quae in eo hinc inde occurrunt, condonare non graveris, horum ne inscius esses, admonitum te quoque esse voluimus. Vale.

1-10. Admonitio – vale : hanc versionem probabiliter L. Meyer exaravit, originalem lectionem J. Jelles secutus, quam NS sic praebet, p. 406 :

BERICHT
aan de
LEZER

Waarde Lezer, deze Verhandeling van de Verbetering van 't Verstant enz., 't welk wy hier onvolmaakt en gebrekkelijk aan u vertonen, is alreê over veel jaren van der zelfder Schrijver geschreven geweest. Zijn voornemen was altijd, dit werk op te maken en te voltooien. Doch hy, door andere bezigheden verhindert en eindelijk van de doot wechgerukt, heeft het niet tot het gewenscht einde kunnen brengen. Maar, dewijl daar in veel voortreffelijke en nutte dingen zijn begrepen, die, gelijk wy vastelijk vertrouwen, aan d'oprechte Nasteuerder niet weinig dienstig zullen wezen, zo hebben wy u daar af niet willen berauen. En op dat gy ook wel duisterheden, die daar in noch rauw en onbeschaaft hier en daar voorkomen, deur de vingeren zoud zien, zo hebben wy u hier af willen berichten, om niet onkundig daar in te wezen. Vaar wel.

Avertissement au lecteur

Le Traité de la Réforme de l'Entendement (1) *etc., que nous te donnons ici dans son état d'inachèvement, lecteur bienveillant, a été composé par l'auteur il y a déjà bien des années. Il eut toujours l'intention de l'achever, mais d'autres tâches l'en ont empêché, et finalement la mort l'emporta sans qu'il pût l'amener à la fin désirée. Toutefois, comme il contient nombre de choses admirables et utiles qui, nous n'en doutons nullement, ne seront pas de faible profit à qui poursuit sincèrement la vérité, nous n'avons pas voulu t'en priver. De plus, afin que tu n'aies pas de peine à excuser ce qui s'y rencontre souvent, çà et là, d'obscur, d'encore rude et négligé, nous avons voulu que tu sois aussi averti, pour que tu n'ignores pas ces circonstances. Adieu.*

Note : Pour la commodité des références, le texte latin reproduit
graphes numérotés introduite par Bruder dans son édition et généralem
qui ne figure ni dans les *OP* ni dans les *NS*. La numérotation est report
traduction.

Les notes de Spinoza sont appelées par des lettres et se trouvent a
notes explicatives appelées par des chiffres dans la traduction se trouver

[357/5]

TRACTATUS
De
INTELLECTUS EMENDATIONE
Et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.

[1] Postquam me experientia docuit omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse; cum viderem omnia, {} quibus et quae timebam, nihil neque boni neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum et sui communicabile esset, et a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur; imo, an aliquid daretur, quo invento et acquisito, continua ac summa in aeternum fruerer laetitia.

[2] Dico, *me tandem constituisse*; primo enim intuitu inconsultum videbatur, propter rem tunc incertam, certam amittere velle. Videbam nimirum commoda, quae ex honore ac divitiis acquiruntur, et quod ab iis quaerendis cogebar abstinere, si seriam rei alii novae operam dare vellem; et si forte summa felicitas in iis esset sita, perspiciebam me ea debere carere; si vero in iis non esset sita eisque tantum darem operam, tum etiam summa carerem felicitate.

[3] Volvebam igitur animo, an forte esset possibile ad novum institutum aut saltem ad ipsius certitudinem pervenire, licet ordo et commune vitae meae institutum non mutaretur; quod saepe frustra tentavi.

Nam, quae plerumque in vita occurrunt et apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet, tanquam summum bonum aestimantur, ad haec tria rediguntur, divitias

4 En te gelijk van de Middel om het zelfde volmaakt te maken *NS (fort.* et de methodo ad eum perficiendum) 7 *εφιωνοι*, voor de welken *NS*: a *OP, edd.* 9 et sui *om. NS, ubi habetur* waar mededeelbaar goet (*in marg.* Bonum verum communicabile) 14 seriam: ernstiglijk (*fort.,* serio) *NS* 15 perspiciebam *om. NS* 16 summa carerem felicitate: het zelfde... zou moeten derven *NS (fort.* ipsa debere carere, *sicut in linea 15)* 17 volvebam igitur animo: ik overwoog dieshalven in mijn gemoed *NS* 18 meae *om. NS*

TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT
et de la meilleure voie qui le dirige vers la connaissance de la vérité

Quand l'expérience m'eut enseigné que tout ce qui advient couramment dans la 1
vie commune est vain et futile, comme je voyais que tous les objets de mes soins et de mes craintes n'avaient en eux-mêmes rien de bon ni de mauvais, si ce n'est dans la mesure où l'âme en était émue, je résolus finalement de chercher s'il y avait quelque chose qui serait un bien véritable, capable de se communiquer et qui, une fois tout le reste rejeté, serait l'unique affection de l'âme ; bien plus, s'il y avait quelque chose dont la découverte et l'acquisition me feraient jouir pour l'éternité d'une joie suprême et continue.

Je dis que *finalement je résolus* (2) : à première vue en effet, il semblait inconsidéré, 2
pour une chose alors incertaine, d'en vouloir perdre une certaine. Je voyais bien les avantages que l'on tire des honneurs et de la richesse, et que j'étais contraint de renoncer à leur recherche si je voulais m'appliquer sérieusement à une autre chose nouvelle. Si jamais le bonheur suprême s'y trouvait, je me rendais compte que je devrais en être privé ; si au contraire il ne s'y trouvait pas et si je m'y appliquais exclusivement, je serais alors aussi privé du bonheur suprême.

Voici donc la question que j'agitais en mon âme (3) : ne serait-il pas possible, 3
par chance, de parvenir à une nouvelle règle de vie (4), ou du moins à une certitude à son sujet, sans changer l'ordre et la règle commune de ma vie ? Je le tentai souvent en vain.

De fait, ce qui advient la plupart du temps dans la vie, et que les hommes, à en juger par leurs actes, estiment comme le bien suprême, se ramène à ces trois objets (5) :

[358/6] scilicet, | honorem atque libidinem. His tribus adeo distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare.

[4] Nam, quod ad libidinem attinet, ea adeo suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret, quo maxime impeditur ne de alio cogitet; sed post illius fruitionem summa sequitur tristitia, quae, si non suspendit mentem, tamen perturbat et hebetat. [5] Honores ac divitias prosequendo non parum etiam distrahitur mens, praesertim ubi [a]hae non nisi propter se quaeruntur, quia tum supponuntur summum esse bonum. Honore vero multo adhuc magis mens distrahitur; supponitur enim semper bonum esse per se et tanquam finis ultimus ad quem omnia diriguntur. Deinde in his non datur, sicut in libidine, poenitentia; sed quo plus utriusque possidetur, eo magis augetur laetitia et consequenter magis ac magis incitamur ad utrumque augendum. Si autem spe in aliquo casu frustremur, tum summa oritur tristitia. Est denique honor magno impedimento, eo quod, ut ipsum assequamur, vita necessario ad captum hominum est dirigenda, fugiendo scilicet quod vulgo fugiunt et quaerendo quod vulgo quaerunt homines.

[6] Cum itaque viderem haec omnia adeo obstare, quominus operam novo {} instituto darem, imo adeo esse opposita, ut ab uno aut altero necessario esset abstinendum, cogebar inquirere, quid mihi esset utilius; nempe, ut dixi, videbar bonum certum pro incerto amittere velle. Sed postquam aliquantulum huic rei incubueram, inveni primo, si, hisce omissis, ad novum institutum accingerer, me bonum sua natura incertum, ut clare ex dictis possumus colligere, omissurum pro incerto, non quidem sua natura (fixum enim bonum quaerebam), sed tantum quoad ipsius consecutionem. [7] Assidua autem meditatione eo perveni, ut viderem quod tum, modo possim penitus deliberare, mala certa pro bono certo omitterem. Videbam enim me in

a. *Potuissent hae latius et distinctius explicari, distinguendo scilicet divitias quae quaeruntur vel propter se, vel propter honorem, vel propter libidinem, vel propter valetudinem et augmentum scientiarum et artium; sed hoc ad suum locum reservatur, quia hujus loci non est haec adeo accurate inquirere.*

6 prosequendo : persequendo *1. G* **edd.** **22 possim : possem** *1. G*

15 *expunxi, om. NS* in dit niew ooggemerk : alicui *OP,* 23 hae *correxi,* de rijkdom *NS*: haec *OP,* hac *Gebh.*

la richesse, les honneurs et le plaisir. Tous trois divertissent (6) tellement l'esprit qu'il ne peut guère penser à quelque autre bien. En effet, pour ce qui est du plaisir, l'âme s'y absorbe tellement, comme si elle trouvait le repos dans un bien, qu'elle est absolument empêchée de penser à un autre ; mais après la jouissance qu'il donne vient une tristesse extrême qui, si elle n'absorbe pas l'esprit, le trouble en tout cas et l'engourdit. La poursuite des honneurs et de la richesse divertit aussi beaucoup l'esprit, surtout lorsque celle-ci n'est recherchée que pour elle-même, parce qu'alors elle est prise pour le bien suprême[a]. Quant aux honneurs, ils divertissent l'esprit beaucoup plus encore ; car ils sont toujours pris pour un bien en soi et comme la fin dernière vers laquelle tout est dirigé. De plus, dans ces deux cas, il n'y a pas, comme dans le cas du plaisir, de repentir ; au contraire, plus on en possède, plus la joie augmente, et par conséquent nous sommes de plus en plus incités à les augmenter. Mais si nous sommes en quelque occasion frustrés dans notre espoir, alors naît une tristesse extrême. Enfin les honneurs sont une grande entrave, en ce que, pour les obtenir, il faut nécessairement diriger sa vie selon le point de vue des hommes, c'est-à-dire éviter ce que la foule évite et rechercher ce que la foule recherche.

Voyant donc que tous ces objets m'empêchaient tellement de m'appliquer à une nouvelle règle de vie, et même y étaient tellement opposés qu'il fallait nécessairement renoncer soit à ceux-là, soit à celle-ci, j'étais contraint de chercher ce qui m'était le plus utile (7) ; je semblais bien, je l'ai dit, vouloir perdre un bien certain pour un bien incertain (8). Mais après avoir quelque peu mûri la question, je découvris d'abord que si, abandonnant ces objets, je m'attachais à une nouvelle règle de vie, j'abandonnerais un bien incertain par sa nature, comme nous pouvons clairement le conclure de ce qui a été dit, pour un bien incertain non pas, certes, par sa nature (car je recherchais un bien stable), mais seulement quant à son obtention (9). Puis une méditation assidue me conduisit à voir qu'alors, si seulement je pouvais m'engager à fond, j'abandonnais des maux certains pour un bien certain (10). Je me

a. On aurait pu expliquer cela plus longuement et en faisant plus de distinctions, selon que la richesse est recherchée pour elle-même, ou en vue des honneurs, ou du plaisir, ou de la santé et du progrès des sciences et des arts. Mais cela viendra à sa place : ce n'est pas ici le lieu de faire une enquête si précise.

[359/7] summo versari periculo et | me cogi remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere; veluti aeger lethali morbo laborans, qui, ubi mortem certam praevidet ni adhibeatur remedium, illud ipsum, quamvis incertum, summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita. Illa autem omnia, quae vulgus sequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad nostrum esse conservandum, sed etiam id impediunt, et frequenter sunt causa interitus eorum qui ea possident [b]et semper causa interitus eorum qui ab iis possidentur.

[8] Permulta enim exstant exempla eorum qui persecutionem ad necem usque passi sunt propter ipsorum divitias, et etiam eorum qui, ut opes compararent, tot periculis sese exposuerunt, ut tandem vita poenam luerent suae stultitiae. Neque eorum pauciora sunt exempla, qui, ut honorem assequerentur aut defenderent, miserrime passi sunt. Innumeranda denique exstant exempla eorum qui, prae nimia libidine, mortem sibi acceleraverunt.

[9] Videbantur porro ex eo haec {} esse mala, quod tota felicitas aut infelicitas in hoc solo sita est, videlicet in qualitate objecti, cui adhaeremus amore. Nam, propter illud quod non amatur, nunquam orientur lites, nulla erit tristitia si pereat, nulla invidia si ab alio possideatur, nullus timor, nullum odium et, ut verbo dicam, nullae commotiones animi. Quae quidem omnia contingunt in amore eorum quae perire possunt, uti haec omnia de quibus modo locuti sumus. Sed amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum, ipseque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum.

[10] Verum non absque ratione usus sum his verbis, *modo possim serio deliberare*. Nam, quamvis haec mente adeo clare perciperem, non poteram tamen ideo omnem avaritiam, libidinem atque gloriam deponere. [11] Hoc unum videbam, quod, quamdiu mens circa has cogitationes versabatur, tamdiu illa aversabatur et serio de novo cogitabat instituto; quod magno mihi fuit solatio. Nam videbam illa mala non esse talis conditionis, ut remediis

b. *Haec accuratius sunt demonstranda.*

1 summis viribus : uit alle mijn vermoogen *NS* (*fort.* totis viribus, *cf. 23* totisque viribus quaerendum) 3 summis viribus : uit alle zijn vermogen *NS* 4 quae vulgus sequitur : naar de welken wy gemeenlijk trachten *NS* (*fort.* quae vulgo sequimur, *cf.* 3, 16) 6 *post* possident *NS add.* indien men dus mag spreken, *suppl. G* 14 *expunxi, om.* NS: orta *OP, edd.* 16 si pereat : zo men het verliest *NS* (*fort.* Si perdatur) 19 ipseque *correxi, sim. NS*: ipsaque *OP, edd.* 22 adeo *et* ideo *om. NS.*

voyais en effet plongé dans un péril extrême et contraint de rechercher un remède, fût-il incertain, jusqu'à l'extrémité de mes forces, comme un malade atteint d'une affection mortelle qui, lorsqu'il voit venir une mort certaine s'il n'emploie un remède, est contraint de le rechercher, fût-il incertain, jusqu'à l'extrémité de ses forces, puisque là réside tout son espoir. Or tous ces objets que poursuit la foule, non seulement n'apportent aucun remède pour conserver notre être, mais ils y font même obstacle et, souvent cause de la perte de ceux qui les possèdent, ils sont toujours cause de la perte de ceux qui en sont possédés[b] (11).

Il y a en effet de très nombreux exemples de gens qui ont souffert la persécution jusqu'à la mort à cause de leur richesse, ainsi que d'autres qui, pour s'enrichir, se sont exposés à tant de périls qu'ils ont fini par payer de leur vie leur folie. Il n'y a pas moins d'exemples de gens qui, pour obtenir ou conserver des honneurs, ont souffert de manière très pitoyable. Innombrables enfin sont les exemples de ceux qui ont hâté leur mort par excès de plaisir. 8

À la réflexion, ces maux semblaient tenir à ce que tout le bonheur ou le malheur ne dépend que d'une chose, la qualité de l'objet auquel l'amour nous attache. Pour ce qui n'est pas aimé en effet, il ne naîtra jamais de querelles, il n'y aura aucune tristesse s'il périt, aucune jalousie s'il est possédé par un autre, aucune crainte, aucune haine, en un mot aucun trouble de l'âme. Voilà, certes, ce qui arrive quand on aime des choses périssables, comme toutes celles dont nous venons de parler. Mais l'amour pour une chose éternelle et infinie repaît l'âme uniquement de joie, il est pur de toute tristesse ; c'est cela qu'il faut ardemment désirer et rechercher de toutes ses forces. 9

En vérité, ce n'est pas sans raison que j'ai usé de ces mots : *si seulement je pouvais m'engager* sérieusement (12). En effet, si clairement que mon esprit perçût cela, je ne pouvais cependant me dépouiller totalement de la cupidité, du plaisir et de la gloire. Voici seulement ce que je voyais : tant que l'esprit se tournait vers ces pensées, il se détournait des premiers objets et pensait sérieusement à une nouvelle règle de vie ; ce fut pour moi un grand soulagement. Car je voyais que ces maux n'étaient pas d'une nature telle qu'ils se refusent à céder aux remèdes. Et bien qu'au début 10 11

b. Cela est à démontrer de manière plus précise.

[360/8] nollent cedere. Et]quamvis in initio haec intervalla essent rara et per admodum exiguum temporis spatium durarent, postquam tamen verum bonum magis ac magis mihi innotuit, intervalla ista frequentiora et longiora fuerunt, praesertim postquam vidi nummorum acquisitionem aut libidinem et gloriam tamdiu obesse, quamdiu propter se et non tanquam media ad alia quaeruntur. Si vero tanquam media quaeruntur, modum tunc habebunt et minime oberunt; sed contra, ad finem propter quem quaeruntur multum conducent, ut suo loco ostendemus.

[12] Hic tantum breviter dicam, quid per verum bonum intelligam et simul quid sit summum bonum. Quod ut recte intelligatur, notandum est, quod bonum et malum non nisi respective dicantur; adeo ut una eademque res possit dici bona et mala secundum diversos respectus, eodem modo ac perfectum et imperfectum. Nihil enim, in sua natura spectatum, perfectum dicetur vel imperfectum, praesertim postquam noverimus, omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas Naturae leges fieri.

[13] Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur, et interim homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem, et simul nihil obstare videat, quominus talem naturam acquirat, incitatur ad media quaerendum quae ipsum ad talem ducant perfectionem. Et omne illud quod potest esse medium ut eo perveniat vocatur verum bonum; summum autem bonum est eo pervenire ut ille, cum aliis individuis si fieri potest, tali natura fruatur. Quaenam autem illa sit natura ostendemus suo loco, nimirum esse [c]cognitionem unionis quam mens cum tota Natura habet.

[14] Hic est itaque finis ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere et, ut multi mecum eam acquirant, conari. Hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu et cupiditate conveniant.

c. *Haec fusius suo loco explicantur.*

3 intervalla ista *om. NS* 15 humana imbecillitas: de zwakke mensch *NS (fort.* imbecillis homo) 16 homo *om. NS* 27 esplicantur: zal verklaart worden *NS* (explicabuntur), *fort. adnot. c editoribus tribui potest*

ces intervalles aient été rares et n'aient duré qu'un espace de temps très limité, pourtant, à mesure que le bien véritable me fut de mieux en mieux connu, ces intervalles devinrent plus fréquents et plus longs (13), surtout quand j'eus observé que le gain d'argent ou le plaisir et la gloire font du tort tant qu'on les recherche pour eux-mêmes et non comme moyens en vue d'autres choses. Mais si on les recherche comme moyens, ils auront alors leur limite et ne feront guère de tort ; au contraire ils contribueront grandement à la fin pour laquelle on les recherche, comme nous le montrerons en son lieu.

Je me bornerai ici à dire brièvement ce que j'entends (14) par vrai bien et en 12
même temps ce qu'est le bien suprême. Pour l'entendre correctement, il faut noter que bon et mauvais ne se disent que de manière relative, au point qu'une seule et même chose peut être dite bonne et mauvaise selon les diverses relations considérées, de même que parfait et imparfait. Nulle chose, en effet, considérée dans sa nature, ne sera dite parfaite ou imparfaite, surtout quand nous saurons que tout ce qui arrive se produit selon un ordre éternel et selon les lois déterminées de la Nature.
Mais comme l'humaine faiblesse n'accède pas à la pensée de cet ordre et que 13
l'homme, dans cet état (15), se représente une nature humaine beaucoup plus forte que la sienne, sans rien voir dans le même temps qui l'empêcherait d'acquérir une telle nature, il est incité à rechercher les moyens susceptibles de le conduire à une telle perfection. Tout ce qui peut être un moyen d'y parvenir est appelé un vrai bien (16) ; et le bien suprême est de parvenir à jouir d'une telle nature, avec d'autres individus, s'il se peut. Ce qu'est cette nature, nous le montrerons en son lieu : c'est la connaissance de l'union qu'a l'esprit avec la Nature tout entière[c] (17).

Voilà donc la fin vers laquelle je tends : acquérir une telle nature et tâcher que 14
beaucoup l'acquièrent avec moi. Autrement dit, il appartient aussi à mon bonheur de faire que beaucoup d'autres partagent ma compréhension des choses, afin que leur entendement et leur désir s'accordent pleinement avec mon entendement et mon désir.

c. Cela est expliqué (18) plus amplement en son lieu.

[361/9] [15] Utque hoc fiat, [d]necesse est tantum de Natura intelligere | quantum sufficit ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem qualis desideranda, ut quamplurimi quam facillime et secure eo perveniant; porro, danda est opera Morali Philosophiae, ut et Doctrinae de puerorum Educatione; et quia valetudo non parvum est medium ad hunc finem assequendum, concinnanda est integra Medicina; et quia arte multa, quae difficilia sunt, facilia redduntur, multumque temporis et commoditatis in vita ea lucrari possumus, ideo Mechanica nullo modo est contemnenda. Sed ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus ipsumque, quantum licet, initio expurgandi, ut feliciter res absque errore et quam optime intelligat.

[16] Unde quisque jam poterit videre me omnes scientias ad unum [e]finem {} velle dirigere, scilicet ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur, et sic omne illud quod in scientiis nihil ad finem nostrum nos promovet tanquam inutile erit rejiciendum; hoc est, ut uno verbo dicam, omnes nostrae operationes, simul et cogitationes, ad hunc sunt dirigendae finem.

[17] Sed quia, dum curamus eum consequi et operam damus ut intellectum in rectam viam redigamus, necesse est vivere, propterea ante omnia cogimur quasdam vivendi regulas tanquam bonas supponere, has scilicet.

1. Ad captum vulgi loqui et illa omnia operari quae nihil impedimenti adferunt, quominus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam.
2. Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit.
3. Denique tantum nummorum, aut cujuscunque alterius rei quaerere, quantum sufficit ad vitam et valetudinem sustentandam, et ad mores civitatis, qui nostrum scopum non oppugnant, imitandos.

[18] Hisce sic positis, ad primum, quod ante omnia faciendum est, me accingam, ad

d. *Nota, quod hic tantum curo enumerare scientias ad nostrum scopum necessarias, licet ad earum seriem non attendam.*

e. *Finis in scientiis est unicus, ad quem omnes sunt dirigendae.*

7 in vita *om. NS* 9-10 quantum licet, initio expurgandi *correcti, sim. NS:* quantum initio licet, expurgandi *OP, edd.* 10 *expunxit* et scopum *OP, edd.* 12 *post* finem *G suppl.* et scopum 13 uno verbo: met weinig woorden *NS* 23 cujuscunque *om. NS* 23 quantum – 25 imitandos: als tot d'honderhouding van 't leven, van de gezontheit, en van de zeden der burgerschap, die niet tegen onz ooggemerk strijden, genoech is *NS (fort.* quantum sufficit ad vitam, valetudinem et mores civitatis, qui nostrum scopum non oppugnant, sustentandos)

Pour ce faire, il est nécessaire d'avoir de la Nature une compréhension suffi- 15
sante (19) pour l'acquisition d'une telle nature ; puis de former une société qui permette au plus grand nombre possible d'y parvenir aussi facilement et aussi sûrement que possible. En outre il faut s'appliquer à la philosophie morale, ainsi qu'à une doctrine de l'éducation des enfants. Parce que la santé est un moyen non négligeable d'arriver à cette fin, il faut donner à la médecine son plein accomplissement ; et parce que l'art facilite beaucoup de choses difficiles et que nous pouvons ainsi gagner beaucoup, dans la vie, en temps et en commodité, il ne faut nullement négliger la mécanique[d]. Mais avant tout, il faut réfléchir et trouver le moyen de guérir l'entendement et, autant qu'on le peut, de le purifier (21) dès le début, afin qu'il réussisse
à avoir des choses la meilleure compréhension possible, exempte d'erreur. Ainsi 16
chacun pourra déjà voir que je veux diriger toutes les sciences vers une seule fin[e] (22) : parvenir à la suprême perfection humaine dont nous avons parlé. Par conséquent, tout ce qui dans les sciences ne nous fait en rien avancer vers notre fin devra être rejeté comme inutile ; autrement dit, en un mot, toutes nos actions comme toutes nos pensées doivent être dirigées vers cette fin.

Mais pendant que nous travaillons à l'atteindre et que nous nous appliquons à 17
ramener l'entendement dans la voie (23) droite, il faut vivre. Aussi sommes-nous contraints avant tout de poser comme bonnes certaines règles de conduite (24), que voici :

1. Nous mettre à la portée de la foule dans nos paroles et en toutes les actions qui ne nous empêchent pas d'atteindre notre but. Car nous pouvons en obtenir bien des avantages pourvu que nous restions autant qu'il est possible à sa portée ; ajoutez que nous rencontrerons ainsi des oreilles bienveillantes pour écouter la vérité.
2. Jouir des plaisirs autant qu'il suffit (25) pour conserver la santé.
3. Enfin rechercher l'argent ou toute autre chose autant qu'il suffit pour entretenir la vie et la santé, et pour suivre les mœurs de la cité qui ne s'opposent pas à notre but.

Ces règles étant ainsi posées, je commencerai par m'attacher à ce qui doit être 18
fait avant tout : réformer l'entendement et le rendre apte à avoir des choses l'intelli-

d. Notez que je me contente ici d'énumérer les sciences nécessaires à notre but, sans m'occuper de leur ordre (20).

e. Les sciences ont une fin unique, vers laquelle elles doivent toutes être dirigées.

[362/10] emendandum scilicet intellectum eumque | aptum reddendum ad res tali modo intelligendas, quo opus est, ut nostrum finem assequamur. Quod ut fiat, exigit ordo, quem naturaliter habemus, ut hic resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum vel negandum, quo omnium optimum eligam et simul meas vires et naturam, quam perficere cupio, noscere incipiam. [19] Si accurate attendo, possunt omnes ad quatuor potissimum reduci:

1. Est perceptio, quam ex auditu aut ex aliquo signo ad placitum, quod vocant, habemus.
2. Est perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit et nullum aliud habemus experimentum quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos manet.
3. Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, 'cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietas concomitatur.
4. Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae.

[20] Quae omnia exemplis illustrabo.

Ex auditu tantum scio meum natalem diem, et quod tales parentes habui, et similia, de quibus nunquam dubitavi.

Per experientiam vagam scio me moriturum: hoc enim ideo affirmo, quia vidi alios mei similes obiisse mortem, quamvis neque omnes per idem temporis spatium vixerint, neque ex eodem morbo obierint. Deinde per experientiam vagam etiam scio, quod [363/11] oleum sit aptum alimentum ad nutrien|dam flammam, quodque aqua ad eam

f. *Hoc cum fit, nihil de causa intelligimus praeter id quod in effectu consideramus. Quod satis apparet ex eo quod tum causa non nisi generalissimis terminis explicetur, nempe his:* Ergo datur aliquid; ergo datur aliqua potentia *etc.; vel etiam ex eo quod ipsam negative exprimant:* Ergo non est hoc vel illud *etc. In secundo casu aliquid causae tribuitur propter effectum, quod clare concipitur, ut in exemplo ostendemus; verum, nihil praeter propria, non vero rei essentia particularis.*

5 ad quatuor : tot drie *NS* 7 ex aliquo signo ad placitum, quod vocant *correxi, sim. NS* naar believen hebben, gelijk men 't noemt : ex aliquo signo, quod vocant ad placitum *OP, edd.* 9 aliud *om. NS* 11 Est perceptio *om. NS* 14 perceptio est *om. NS* 23 praeter *corr. Stern, edd., sim. NS* behalven : propter *OP.*

gence nécessaire pour atteindre notre fin. Pour cela, l'ordre qui nous est naturel exige que je recense ici tous les modes de percevoir dont j'ai usé jusqu'à présent pour affirmer ou nier quelque chose sans en douter (26), afin de choisir le meilleur de tous et de commencer du même coup à connaître mes forces ainsi que la nature que je désire porter à sa perfection. À y regarder de près, le mieux est de les ramener 19
à quatre.

1. Il y a la perception tirée du ouï-dire ou de quelque signe qualifié d'arbitraire (27).
2. Il y a la perception acquise par une expérience vague (28), c'est-à-dire par une expérience qui n'est pas déterminée par l'entendement ; si on l'appelle ainsi, c'est seulement parce qu'elle se présente comme cela par hasard et que nous n'expérimentons rien d'autre qui s'y oppose. C'est pourquoi cela reste en nous comme inébranlé.
3. Il y a la perception où l'essence d'une chose est conclue à partir d'une autre chose, mais de manière non adéquate (29) ; ce qui a lieu soit quand à partir de quelque effet nous inférons la cause, soit quand on tire une conclusion de quelque universel toujours accompagné de quelque propriété' (30).
4. Enfin il y a la perception où la chose est perçue par sa propre essence et par elle seule, ou par la connaissance de sa cause prochaine (32).

J'illustrerai tout cela par des exemples. 20

Je sais par le seul ouï-dire le jour de ma naissance, et que j'ai eu tels parents, et choses semblables, dont je n'ai jamais douté.

Je sais par expérience vague que je mourrai : je l'affirme en effet parce que j'ai vu qu'avaient succombé à la mort d'autres êtres semblables à moi, bien qu'ils n'aient pas tous vécu le même laps de temps ni succombé à la même maladie. C'est encore par expérience vague que je sais aussi que l'huile est un aliment propre à entretenir la flamme et que l'eau est propre à l'éteindre ;

f. Lorsque cela a lieu, nous n'avons de la cause aucune compréhension en dehors de ce que nous considérons dans l'effet. Ce qui se voit assez du fait que la cause n'est alors expliquée qu'en termes très généraux comme ceux-ci, *Donc il y a quelque chose, Donc il y a quelque puissance, etc.* ; ou encore du fait qu'on l'exprime de manière négative, *Donc ce n'est pas ceci, ou cela, etc.* Dans le second cas, on attribue à la cause, en raison de l'effet, quelque chose que l'on conçoit clairement, comme nous le montrerons dans l'exemple, mais rien que des caractères propres (31), et non l'essence particulière d'une chose.

extinguendam apta sit; scio etiam quod canis sit animal latrans et homo animal rationale, et sic fere omnia novi, quae ad usum vitae faciunt.

[21] Ex alia vero re hoc modo concludimus. Postquam clare percipimus nos tale corpus sentire et nullum aliud, inde, inquam, clare concludimus animam unitam [g]esse corpori, quae unio est causa talis sensationis; sed, quaenam sit illa sensatio et unio, non absolute inde possumus intelligere. Vel, postquam novi naturam visus, et simul eum habere talem proprietatem, ut unam eandemque rem ad magnam distantiam minorem videamus, quam si eam cominus intueamur, inde [h]concludimus solem majorem esse quam apparet, et alia his similia.

[22] Per solam denique rei essentiam res percipitur quando ex eo, quod aliquid novi, scio quid hoc sit aliquid nosse, vel ex eo, quod novi essentiam animae, sciam eam corpori esse unitam. Eadem cognitione novimus duo et tria esse quinque et, si dentur duae lineae uni tertiae parallelae, eas etiam inter sese parallelas, etc. Ea tamen, quae hucusque tali cognitione potui intelligere, perpauca fuerunt.

[23] Ut autem haec omnia melius intelligantur, unico tantum utar exemplo, hoc scilicet. Dantur tres numeri: quaerit quis quartum, qui sit ad tertium ut secundus ad primum. Dicunt hic passim mercatores se scire quid sit agendum, ut quartus inveniatur, quia nempe eam operationem nondum oblivioni tradiderunt quam nudam sine

g. *Ex hoc exemplo clare videre id est, quod modo notavi. Nam per illam unionem nihil intelligimus praeter sensationem ipsam, effectum scilicet, ex quo causam, de qua nihil intelligimus, concludebamus.*

h. *Talis conclusio, quamvis certa sit, non tamen satis tuta est nisi maxime caventibus. Nam, nisi optime caveant sibi, in errores statim incident; ubi enim res ita abstracte concipiunt, non audem per veram essentiam, statim ab imaginatione confunduntur. Nam id, quod in se unum est, multiplex esse imaginantur homines. Nam iis, quae abstracte, seorsim et confuse concipiunt, nomina imponunt, quae ab ipsis ad alia magis familiaria significandum usurpantur; quo fit, ut haec imaginentur eodem modo ac eas res imaginari solent, quibus primum haec nomina imposuerunt.*

4 *inquam om. NS* 8 *hic adnot.* h *posui, sim. Appuhn*: *post* 5 sed *OP* 9 alia: meer andere *NS* 17 Dicunt - scire: De kooplieden weten te zeggen *NS* (*fort.* mercatores sciunt dicere...) 20 effectum *correxi, sim. NS*: effectus *OP*, effectûs *Au, G*

et aussi que le chien est un animal qui aboie et l'homme un animal doué de raison, et j'ai appris ainsi presque tout ce qui contribue à l'usage de la vie.

Voici maintenant comment nous tirons une conclusion à partir d'une autre 21
chose : après avoir clairement perçu que nous sentons tel corps, et nul autre, de là, dis-je, nous concluons clairement que l'âme est unie au corps, cette union étant la cause d'une telle sensation ; mais en quoi consistent cette sensation et cette union, nous ne pouvons le comprendre par là de manière absolue[g]. Ou encore, après avoir appris la nature de la vision ainsi que sa propriété selon laquelle une seule et même chose vue à grande distance nous paraît plus petite que regardée de près, nous en concluons que le soleil est plus grand qu'il n'apparaît, et autres choses semblables à celles-là[h] (34).

Enfin une chose est perçue par sa seule essence quand, du fait que je connais 22
quelque chose, je sais ce que c'est que connaître quelque chose, ou encore, du fait que je connais l'essence de l'âme, je sais qu'elle est unie au corps (35). Par le même mode de connaissance nous connaissons que deux et trois font cinq et que, si l'on a deux lignes parallèles à une même troisième, elles sont aussi parallèles entre elles, etc. Toutefois les choses dont jusqu'ici j'ai pu avoir l'intellection par une connaissance de cette sorte ont été en fort petit nombre.

Pour mieux faire entendre tout cela, je me servirai d'un exemple unique, que 23
voici. Soient trois nombres : on en cherche un quatrième qui soit au troisième comme le second est au premier. Les marchands disent ici bien souvent qu'ils savent ce qu'il faut faire pour trouver le quatrième : c'est qu'ils n'ont pas encore oublié l'opération qu'ils ont apprise par ouï-dire, telle quelle (36), sans démonstration, de la bouche de leurs maîtres. D'autres, de l'expérience de cas simples, tirent une

g. Cet exemple fait voir clairement ce que je viens de noter (33) : par cette union nous n'entendons rien en dehors de la sensation elle-même, c'est-à-dire en dehors de l'effet à partir duquel nous avons conclu la cause, dont nous n'avons aucune compréhension.

h. Une telle conclusion, bien que certaine, n'est pourtant pas assez assurée, à moins qu'on ne soit au plus haut point sur ses gardes. Car à moins qu'on ne se mette bien en garde, on tombera aussitôt dans l'erreur : en effet, quand on conçoit les choses de manière si abstraite, et non par leur véritable essence, l'imagination y met aussitôt de la confusion. Car ce qui en soi est un, les hommes imaginent que c'est multiple : aux choses qu'ils conçoivent abstraitement, séparément et confusément, ils imposent en effet des noms qu'ils utilisent pour désigner des choses plus familières. Il en résulte qu'ils les imaginent de la même manière qu'ils ont coutume d'imaginer les choses auxquelles ils ont d'abord imposé ces noms.

[364/12] demonstratione a suis magistris audiverunt.. Alii | vero ab experientia simplicium faciunt axioma universale, scilicet ubi quartus numerus per se patet, ut in his 2, 4, 3, 6, ubi experiuntur quod, ducto secundo in tertium et producto deinde per primum diviso, fiat quotiens 6; et cum vident eundem numerum produci, quem sine hac operatione noverant esse proportionalem, inde concludunt operationem esse bonam ad quartum numerum proportionalem semper inveniendum. [24] Sed mathematici, vi demonstrationis prop. 19. lib. 7. Euclidis, sciunt quales numeri inter se sint proportionales, scilicet ex natura proportionis ejusque proprietate, quod nempe numerus, qui fit ex primo et quarto, aequalis sit numero, qui fit ex secundo et tertio; attamen, adaequatam proportionalitatem datorum numerorum non vident et, si videant, non vident eam vi illius propositionis, sed intuitive, nullam operationem facientes.

[25] Ut autem ex his optimus eligatur modus percipiendi, requiritur ut breviter enumeremus quae sint necessaria media, ut nostrum finem assequamur, haec scilicet.

1. Nostram naturam, quam cupimus perficere, exacte nosse, et simul tantum de rerum natura quantum sit necesse.
2. Ut inde rerum differentias convenientias et oppugnantias recte colligamus.
3. Ut recte concipiatur, quid possint pati, quid non.
4. Ut hoc conferatur cum natura et potentia hominis.

Et ex istis facile apparebit summa, ad quam homo potest pervenire, perfectio.

[26] His sic consideratis, videamus quis modus percipiendi nobis sit eligendus.

Quod ad primum attinet, per se patet quod ex auditu, praeterquam quod sit res admodum incerta, nullam percipiamus essentiam rei, sicuti ex nostro exemplo apparet; et cum singularis existentia alicujus rei non noscatur, nisi cognita essentia, ut postea videbitur, hinc clare concludimus omnem certitudinem, quam ex auditu habemus, a scientiis esse secludendam. Nam a simplici auditu, ubi non praecessit proprius intellectus, nunquam quis poterit affici.

7 proportionis : eventredighet *NS, ubi legitur in margine* proportionalitas *sicut in linea 9* 22
apparet : volgt *NS*

une règle (37) universelle : là où le quatrième nombre est manifeste de lui-même, par exemple dans le cas de 2, 4, 3, 6, ils font l'expérience qu'en multipliant le second par le troisième et en divisant ensuite le produit par le premier, on a pour quotient 6, et comme ils voient qu'on obtient le même nombre que, sans cette opération, ils savaient être le nombre proportionnel, ils en concluent que l'opération est bonne pour trouver toujours le quatrième nombre proportionnel. Mais les mathématiciens 24
savent, en vertu de la démonstration de la proposition 19 du Livre 7 d'Euclide, quels nombres sont proportionnels entre eux : ils le tirent de la nature de la proportion et de sa propriété selon laquelle le produit du premier et du quatrième nombres est égal au produit du second et du troisième (38) ; et pourtant ils ne voient pas la proportionnalité adéquate des nombres donnés, et s'ils la voient, ils ne la voient pas en vertu de cette proposition, mais intuitivement (39), sans faire aucune opération.

Or, afin de choisir le meilleur de ces modes de percevoir, il nous faut énumérer 25
brièvement les moyens nécessaires pour atteindre notre fin. Les voici :

1. connaître exactement notre nature, que nous désirons porter à sa perfection ; connaître aussi la nature des choses, autant seulement qu'il est nécessaire
2. pour en dégager correctement ce en quoi les choses diffèrent, s'accordent ou s'opposent ;
3. pour concevoir correctement ce à quoi elles se prêtent ou non ;
4. pour confronter cela avec la nature et la puissance de l'homme (40).

Et l'on apercevra facilement, à partir de là, la suprême perfection à laquelle l'homme peut parvenir.

Compte tenu de ces exigences, voyons quel mode de percevoir il nous faut 26
choisir.

En ce qui concerne le premier, il est de soi manifeste que par ouï-dire, outre que la chose est tout à fait incertaine, nous ne percevons jamais l'essence de la chose, ainsi qu'il ressort de notre exemple ; et comme l'existence singulière d'une chose n'est connue que si son essence est connue, ainsi qu'on le verra par la suite (41), nous en concluons clairement que toute assurance tirée du ouï-dire doit être exclue des sciences. Par le simple ouï-dire, en effet, sans intervention de son propre entendement (42), personne ne pourra jamais être affecté.

[365/13] [27] Quoad secundum, nullus etiam dicendus est, quod habeat ideam illius proportionis, quam quaerit. Praeterquam quod sit res admodum incerta et sine fine, nihil tamen unquam tali modo quis in rebus naturalibus percipiet praeter accidentia, quae nunquam clare intelliguntur, nisi praecognitis essentiis. Unde etiam et ille secludendus est.

[28] De tertio autem, aliquo modo dicendum, quod habeamus ideam rei, deinde quod etiam absque periculo erroris concludamus; sed tamen per se non erit medium, ut nostram perfectionem acquiramus.

[29] Solus, quartus modus comprehendit essentiam rei adaequatam et absque erroris periculo; ideoque maxime erit usurpandus. Quomodo ergo sit adhibendus, ut res incognitae tali cognitione a nobis intelligantur, simulque, ut hoc quam compendiose fiat, curabimus explicare.

[30] Postquam novimus quaenam cognitio nobis sit necessaria, tradenda est via et methodus, qua res, quae sunt cognoscendae, tali cognitione cognoscamus. Quod ut fiat, venit prius considerandum quod hic non dabitur inquisitio in infinitum, scilicet: ut inveniatur optima methodus verum investigandi, {} opus est alia methodo, ut methodus veri investigandi investigetur, et ut secunda methodus investigetur, {} opus est alia tertia et sic in infinitum; tali enim modo nunquam ad veri cognitionem, imo ad nullam cognitionem perveniretur. Hoc vero eodem modo se habet, ac se habent instrumenta corporea, ubi eodem modo liceret argumentari. Nam, ut ferrum cudatur, malleo opus est, et ut malleus habeatur, eum fieri necessum est; ad quod alio malleo, aliisque instrumentis opus est, quae etiam ut habeantur, aliis opus erit instrumentis, et sic in infinitum; et hoc modo frustra aliquis probare conaretur homines nullam habere potestatem ferrum cudendi. [31] Sed, quemadmodum homines initio innatis instrumentis quaedam facillima, quamvis laboriose et imperfecte, facere qui-
[366/14] verunt, iisque confectis alia difficiliora minori labore et perfectius confe|cerunt, et sic

i. *Hic aliquanto prolixius agam de experientia; et Empiricorum et recentium philosophorum procedendi methodum examinabo.*

1 illius: van enige *NS* 16 verum investigandi: van de waarheit *NS* 16. 18 *equinoxi, om. NS:* non *OP, edd.* 16 investigandi: te vinden (*fort.* inveniendi) 27 *post* Empiricorum *add. NS* die alles door ervarentheid willen doen

Quant au second[i], on ne doit pas non plus dire de personne qu'il a l'idée de la 27
proportion qu'il cherche. Outre que la chose est tout à fait incertaine et non définitive, un tel mode en tout cas(44) ne fera jamais rien percevoir dans les choses naturelles en dehors des accidents, qu'on ne comprend jamais clairement sans la connaissance préalable des essences. Ce mode doit donc aussi être exclu.

Du troisième, en revanche, il faut dire en quelque manière que nous avons l'idée 28
de la chose, et aussi que nous concluons sans risque d'erreur ; mais pourtant il ne sera pas en lui-même un moyen d'atteindre notre perfection.

Seul le quatrième mode saisit l'essence adéquate de la chose, et sans risque d'er- 29
reur ; aussi faudra-t-il en faire le plus grand usage. Quel emploi faut-il donc en faire pour qu'une connaissance de cette sorte nous donne l'intellection des choses inconnues, et cela, en outre, le plus directement (45) possible, c'est ce que nous prendrons soin d'expliquer.

Maintenant que nous savons quelle sorte de connaissance nous est nécessaire, il 30
faut enseigner la voie et la méthode (46) à suivre pour acquérir une telle connaissance des choses à connaître. Pour cela, la première observation qui s'impose est qu'il n'y aura pas ici une enquête allant à l'infini, une enquête selon laquelle, pour trouver la meilleure méthode de recherche du vrai, il est besoin d'une autre méthode pour rechercher la méthode de recherche du vrai et, pour rechercher la seconde méthode, il est besoin d'une troisième, et ainsi à l'infini ; de cette manière, en effet, on ne parviendrait jamais à la connaissance du vrai, ni même à aucune connaissance. En fait, il en est ici comme dans le cas des instruments matériels (47), qui pourraient donner lieu à la même argumentation. Par exemple, pour forger le fer, il est besoin d'un marteau et, pour avoir un marteau, il est nécessaire de le fabriquer ; pour cela il est besoin d'un autre marteau et d'autres instruments, et pour avoir ceux-ci à leur tour, il sera besoin d'autres instruments, et ainsi à l'infini ; et de cette manière on s'efforcerait de prouver que les hommes n'ont aucun pouvoir de forger le fer, mais en vain. En réalité, de même que les hommes, au début, avec des instruments natu- 31
rels, ont pu faire certaines choses très faciles, bien qu'avec peine et de manière imparfaite, puis, une fois celles-ci façonnées, en ont façonné d'autres plus difficiles avec moins de peine et de manière plus parfaite, et ainsi, progressant par degrés

i. Ici je traiterai de l'expérience de manière un peu plus développée ; et j'examinerai la méthode et la manière de procéder des Empiriques et des philosophes récents (43).

gradatim, ab operibus simplicissimis ad instrumenta, et ab instrumentis ad alia opera et instrumenta pergendo, eo pervenerunt ut tot et tam difficilia parvo labore perficiant; sic etiam intellectus, [k]vi sua nativa, facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia [l]opera intellectualia, et ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulterius investigandi, et sic gradatim pergit, donec sapientiae culmen attingat.

[32] Quod autem intellectus ita sese habeat, facile erit videre, modo intelligatur quid sit methodus verum investigandi et quaenam sint illa innata instrumenta, quibus tantum eget ad alia ex iis instrumenta conficienda, ut ulterius procedat. Ad quod ostendendum sic procedo.

[33] Idea [m]vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato (nam aliud est circulus, aliud idea circuli; idea enim circuli non est aliquid habens peripheriam et centrum uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus); et cum sit quid diversum a suo ideato, erit etiam per se aliquid intelligibile. Hoc est, idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiae objectivae, et rursus haec altera essentia objectiva erit etiam, in se spectata, quid reale et intelligibile, et sic indefinite. [34] Petrus, ex gr., est quid reale; vera autem idea Petri est essentia Petri objectiva, et in se quid reale et omnino diversum ab ipso Petro. Cum itaque idea Petri sit quid reale, habens suam essentiam peculiarem, erit etiam quid intelligibile, id est, objectum alterius ideae, quae idea habebit in se objective omne id quod idea Petri habet formaliter; et rursus idea, quae est ideae Petri, habet iterum suam essentiam, quae etiam potest esse objectum alterius ideae, et sic indefinite. Quod quisque potest experiri, dum videt se scire quid sit Petrus, et etiam scire se scire, et rursus scit se scire quod scit, etc. Unde constat quod, ut

k. *Per vim nativam intelligo illud quod in nobis a causis externis <non> causatur, quodque postea in mea philosophia explicabimus.*

l. *Hic vocantur opera; in mea philosophia, quid sint, explicabitur.*

m. *Nota, quod hic non tantum curabimus ostendere id quod modo dixi, sed etiam nos hucusque recte processisse, et simul alia scitu valde necessaria.*

4 [1]*ante* opera *posui: OP ante* intellectualia habet 8 Ad quod ostendendum : om die te toonen *NS* (*fort.* Ad quae ostendenda) 10 nam – 12 corpus *intra parenthesim posui* 21 et etiam scire : en ook weet (*fort.* et etiam scit) 22 non *suppl. G*: *om. OP, NS, Br, VL* 22. 24 mea *om. NS*

des ouvrages les plus simples aux instruments, et des instruments à d'autres ouvrages et instruments, sont parvenus à parachever tant de choses et de si difficiles avec peu de peine ; de même aussi l'entendement, par sa propre force native[k], se forme des instruments intellectuels au moyen desquels il acquiert d'autres forces pour d'autres ouvrages intellectuels[l] (48), et de ces ouvrages tire d'autres instruments, c'est-à-dire le pouvoir de pousser plus loin sa recherche, et ainsi progresse par degrés jusqu'à ce qu'il atteigne le faîte de la sagesse.

Or, qu'il en soit ainsi de l'entendement, il sera facile de le voir, pourvu qu'on 32
entende ce qu'est la méthode de recherche du vrai, et quels sont précisément ces instruments naturels qui lui suffisent comme point de départ pour en façonner d'autres, afin d'aller plus avant. Voici comment je procède pour le montrer[m] (49).

Une idée vraie (et nous en avons (50)) est quelque chose de différent de ce dont 33
elle est l'idée. En effet, une chose est le cercle, autre chose l'idée du cercle ; car l'idée du cercle n'est pas quelque chose qui a une circonférence et un centre, comme le cercle, et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même. Et puisqu'elle est quelque chose de différent de ce dont elle est l'idée, elle sera aussi par elle-même quelque chose d'intelligible. Autrement dit, l'idée, prise dans son essence formelle, peut être l'objet d'une autre essence objective (51) et, à son tour, cette autre essence objective sera aussi, considérée en elle-même, quelque chose de réel et d'intelligible, et ainsi indéfi-
niment. Pierre, par exemple, est quelque chose de réel ; l'idée vraie de Pierre est l'es- 34
sence objective de Pierre et, en elle-même, quelque chose de réel et d'entièrement différent de Pierre lui-même. Puisque l'idée de Pierre est quelque chose de réel, qui a sa propre essence particulière, elle sera donc aussi quelque chose d'intelligible, c'est-à-dire l'objet d'une autre idée, idée qui aura en elle objectivement tout ce que l'idée de Pierre a formellement ; et, à son tour, l'idée qui a pour objet l'idée de Pierre a derechef sa propre essence, qui peut aussi être l'objet d'une autre idée, et ainsi indéfiniment. C'est ce dont chacun peut faire l'expérience quand il voit qu'il sait ce qu'est Pierre et qu'il sait aussi qu'il le sait et, encore, sait qu'il sait qu'il le sait, etc. D'où il est manifeste que, pour que l'entendement comprenne l'essence de Pierre,

k. Par force native, j'entends ce qui en nous n'est pas causé par des causes extérieures ; nous l'expliquerons plus tard dans ma Philosophie.

l. Je parle ici d'ouvrages ; dans ma Philosophie j'expliquerai en quoi ils consistent.

m. Notez que nous prendrons soin de montrer ici non seulement ce que je viens de dire, mais aussi que nous avons procédé jusqu'ici correctement, ainsi que d'autres choses qu'il est tout à fait nécessaire de savoir.

[367/15] intelligatur essentia Petri, non sit necesse | ipsam ideam Petri intelligere, et multo minus ideam ideae Petri; quod idem est, ac si dicerem non esse opus, ut sciam, quod sciam me scire, et multo minus esse opus scire quod sciam me scire, non magis quam ad intelligendam essentiam trianguli opus sit essentiam circuli "intelligere. Sed contrarium datur in his ideis; nam, ut sciam me scire, necessario debeo prius scire.

[35] Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo. Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam; nam, uti ostendimus, non opus est, ut sciam, quod sciam me scire. Ex quibus rursum patet neminem posse scire quid sit summa certitudo, nisi qui habet adaequatam ideam aut essentiam objectivam alicujus rei; nimirum, quia idem est certitudo et essentia objectiva.

[36] Cum itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat habere essentias rerum objectivas, aut, quod idem est, ideas, ut omne tollatur dubium, hinc sequitur quod vera non est methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum; sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas aut essentiae objectivae rerum aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine "quaerantur.

[37] Rursus methodus necessario debet loqui de ratiocinatione aut de intellectione; id est, methodus non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum, et multo minus est τό intelligere causas rerum; sed est intelligere quid sit vera idea, eam a caeteris perceptionibus distinguendo ejusque naturam investigando, ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus et mentem ita cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat quae sunt intelligenda, tradendo, tanquam auxilia, certas regulas et etiam faciendo ne mens inutilibus defatigetur. [38] Unde colligitur, methodum nihil aliud esse nisi cognitionem refle- |

n. *Nota quod hic non inquirimus quomodo prima essentia objectiva nobis innata sit. Nam id pertinet ad investigationem Naturae, ubi haec fusius explicantur et simul ostenditur quod, praeter ideam, nulla datur affirmatio neque negatio neque ulla voluntas.*

o. *Quid quaerere in anima sit explicatur in mea Philosophia.*

21 ad illam normam : naar die regel, en naar dat rechtsnoer *NS* worden *NS* (explicabitur); meu om. *NS*

27 explicatur : zal... verklaart

il n'est pas nécessaire (52) qu'il comprenne l'idée de Pierre elle-même, et bien moins encore l'idée de l'idée de Pierre ; ce qui revient à dire que, pour savoir, je n'ai pas besoin de savoir que je sais, et j'ai encore bien moins besoin de savoir que je sais que je sais, pas plus que pour comprendre l'essence du triangle il n'est besoin de comprendre l'essence du cercle[n]. C'est le contraire qui a lieu dans le cas de ces idées : pour savoir que je sais, en effet, je dois nécessairement d'abord savoir.

Il en ressort que la certitude n'est rien en dehors de l'essence objective elle-même ; je veux dire que la modalité sous laquelle nous avons le sentiment de l'essence formelle (54) est précisément la certitude. D'où il ressort aussi que, pour la certitude de la vérité, il n'est besoin d'aucun autre signe que la possession de l'idée vraie ; en effet, comme nous l'avons montré, je n'ai pas besoin, pour savoir, de savoir que je sais. De cela il ressort encore que personne ne peut savoir ce qu'est la plus haute certitude sinon celui qui a l'idée adéquate, c'est-à-dire l'essence objective, de quelque chose ; c'est évident, puisque la certitude et l'essence objective, c'est tout un.

Aussi, puisque la vérité n'a besoin d'aucun signe et qu'il suffit, pour dissiper tout doute, de posséder les essences objectives des choses ou, ce qui revient au même, leurs idées, il s'ensuit que ce n'est pas la vraie méthode que celle qui consiste à rechercher le signe de la vérité après l'acquisition des idées : la vraie méthode est la voie à suivre pour rechercher la vérité elle-même, ou les essences objectives des choses, ou leurs idées (tous ces termes ont la même signification) dans l'ordre requis[o] (55).

La méthode, revenons-y (56), doit nécessairement parler du raisonnement ou de l'intellection. Je précise : la méthode n'est pas l'acte même de raisonner pour comprendre les causes des choses et bien moins encore l'acte de comprendre les causes des choses ; elle consiste à comprendre ce qu'est une idée vraie, en la distinguant de toutes les autres perceptions et en étudiant sa nature, afin que, par là (57), nous prenions connaissance de notre pouvoir de comprendre et astreignions l'esprit à comprendre selon cette norme tout ce qui est à comprendre, lui fournissant comme secours des règles déterminées et lui épargnant aussi d'inutiles fatigues. D'où l'on conclut que la méthode n'est rien d'autre qu'une connaissance réflexive,

n. Notez que nous ne cherchons pas ici comment la première essence objective est innée en nous. Car cela relève de l'étude de la nature, où ces questions sont expliquées plus amplement, et où l'on montre en même temps qu'en dehors de l'idée il n'y a aucune affirmation ni négation, ni aucune volonté (53).

o. En quoi consiste cette recherche dans l'âme, je l'explique dans ma Philosophie.

[368/16] xivam, aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea, ergo methodus non dabitur nisi prius detur idea. Unde illa bona erit methodus, quae ostendit quomodo mens dirigenda sit ad datae veae ideae normam. Porro cum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum, inde sequitur quod cognitio reflexiva, quae est ideae entis perfectissimi, praestantior erit cognitione reflexiva caeterarum idearum; hoc est, perfectissima ea erit methodus quae, ad datae ideae entis perfectissimi normam, ostendit quomodo mens sit dirigenda.

[39] Ex his facile intelligitur quomodo mens, plura intelligendo, alia simul acquirat instrumenta, quibus facilius pergat intelligere. Nam, ut ex dictis licet colligere, debet ante omnia in nobis existere vera idea, tanquam innatum instrumentum, qua intellecta, intelligatur simul differentia quae est inter talem perceptionem et caeteras omnes. Qua in re consistit una methodi pars. Et cum per se clarum sit mentem eo melius se intelligere, quo plura de Natura intelligit, inde constat hanc methodi partem eo perfectiorem fore, quo mens plura intelligit, et tum fore perfectissimam, cum mens ad cognitionem Entis perfectissimi attendit sive reflectit.

[40] Deinde, quo plura mens novit, eo melius et suas vires et ordinem Naturae intelligit; quo autem melius suas vires intelligit, eo facilius potest seipsam dirigere et regulas sibi proponere; et quo melius ordinem Naturae intelligit, eo facilius potest se ab inutilibus cohibere. In quibus tota consistit methodus, uti diximus.

[41] Adde quod idea eodem modo se habet objective ac ipsius ideatum se habet realiter. Si ergo daretur aliquid in Natura nihil commercii habens cum aliis rebus, ejus etiam {} essentia objectiva, quae convenire omnino deberet cum formali, nihil etiam [p]commercii haberet cum aliis ideis, id est, nihil de ipsa poterimus concludere. Et contra, quae habent commercium cum aliis rebus, uti sunt omnia quae in Natura existunt, intelligentur, et ipsorum etiam essentiae objectivae idem habebunt commercium, id est, aliae ideae ex eis deducentur, quae

p. *Commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis, aut alia producere.*

9 pergat intelligere : met te verstaan voortgaat *NS* (*fort.*, pergat intelligendo) si datur *OP*, si daretur *G*

20 *exponea, om. NS* :

ou l'idée de l'idée ; et parce qu'il n'y a pas d'idée de l'idée s'il n'y a d'abord une idée, il n'y aura donc pas de méthode s'il n'y a d'abord une idée. Par conséquent, ce sera une bonne méthode que celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme d'une idée vraie que nous avons (58). Poursuivons : comme il y a le même rapport entre deux idées et entre les essences formelles de ces idées, il s'ensuit que la connaissance réflexive qui porte sur l'idée de l'être le plus parfait sera supérieure à la connaissance réflexive de toutes les autres idées ; autrement dit, la méthode la plus parfaite sera celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée que nous avons de l'être le plus parfait.

Dès lors on comprend facilement comment l'esprit, en comprenant plus de 39
choses, acquiert du même coup d'autres instruments à l'aide desquels il lui est plus facile de progresser dans la compréhension (59). En effet, ainsi qu'on peut conclure de ce qui précède, il doit avant tout exister en nous, comme un instrument inné, une idée vraie, dont la compréhension fait en même temps comprendre la différence entre une telle perception et toutes les autres. En cela consiste une première partie de la méthode. Et comme il est évident que l'esprit se comprend d'autant mieux qu'il comprend plus de choses concernant la nature, il en résulte que cette partie de la méthode sera d'autant plus parfaite que l'esprit comprend plus de choses, et qu'elle sera la plus parfaite quand l'esprit s'applique, ou réfléchit, à la connaissance de l'être le plus parfait. Ensuite, plus l'esprit possède de connaissan- 40
ces, mieux il comprend et ses propres forces et l'ordre de la nature. Or, mieux il comprend ses propres forces, plus il lui est facile de se diriger lui-même et de se proposer des règles ; et mieux il comprend l'ordre de la nature, plus il lui est facile de s'abstenir de démarches inutiles. En cela consiste toute la méthode, comme nous l'avons dit (60).

Ajoutez qu'il en est objectivement de l'idée comme il en est réellement de ce 41
dont elle est l'idée. Si donc il y avait quelque chose dans la nature qui n'eût aucun commerce avec d'autres choses, son essence objective, qui devrait s'accorder entièrement avec l'essence formelle, n'aurait elle non plus aucun commerce[p] avec d'autres idées, c'est-à-dire qu'elle ne donnerait lieu à aucune conclusion. Au contraire, les choses qui ont commerce avec d'autres, comme c'est le cas de toutes celles qui existent dans la nature, seront objet d'intellection, et leurs essences objectives auront le même commerce, c'est-à-dire que d'autres idées s'en déduiront, lesquelles

p. Avoir commerce avec d'autres choses, c'est être produit par d'autres choses, ou produire d'autres choses.

[369/17] |iterum habebunt commercium cum aliis, et sic instrumenta, ad procedendum ulterius, crescent. Quod conabamur demonstrare.

[42] Porro ex hoc ultimo, quod diximus, scilicet, quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum ex eo, quod, ut mens nostra omnino referat Naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius Naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.

[43] Hic forte aliquis mirabitur quod nos, ubi diximus bonam methodum eam esse, quae ostendit quomodo mens sit dirigenda ad datae verae ideae normam, hoc ratiocinando probemus; id quod ostendere videtur hoc per se non esse notum. Atque adeo quaeri potest utrum nos bene ratiocinemur. Si bene ratiocinamur, debemus incipere a data idea, et cum incipere a data idea egeat demonstratione, deberemus iterum nostrum ratiocinium probare, et tum iterum illud alterum et sic in infinitum.

[44] Sed ad hoc respondeo quod si quis, fato quodam, sic processisset naturam investigando, scilicet ad datae verae ideae normam alias acquirendo ideas debito ordine, nunquam de sua veritate [q]dubitasset, eo quod veritas, uti ostendimus, se ipsam patefacit, et etiam sponte omnia ipsi affluxissent. Sed quia hoc nunquam aut raro contingit, ideo coactus fui illa sic ponere, ut illud, quod non possumus fato, praemeditato tamen consilio acquiramus, et simul ut appareret, ad probandam veritatem et bonum ratiocinium, nullis nos egere instrumentis nisi ipsa veritate et bono ratiocinio. Nam, bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi et adhuc probare conor. Adde, quod etiam hoc modo homines assuefiant meditationibus suis internis.

[45] Ratio autem, cur in Naturae inquisitione raro contingat ut debito ordine ea investigetur, est propter praejudicia, quorum causas postea in nostra Philosophia explicabimus; deinde, quia opus est magna et accurata distinctione, sicut postea ostendemus, id quod valde est laboriosum; denique, propter statum rerum humanarum, qui, ut jam ostensum est, prorsus est mutabilis. Sunt adhuc aliae rationes, quas non inquirimus.

q. *Sicut etiam hic non dubitamus de nostra veritate.*

4 ex eo *om. NS, VL, G* 9 adeo : hier *NS* 14 ideas *om. NS et* alias *male interpretavit vertendo* op een andere wijze, dan volgens de behoorlijke ordening *(fort. in ms.* ideas *deerat)* 22 [45] *Br. inser. ante* 20 Adde

auront à leur tour commerce avec d'autres, et ainsi s'accroîtront les instruments pour aller plus avant. Ce que nous nous efforcions de démontrer. En outre, de ce 42
que nous venons de dire, à savoir que l'idée doit s'accorder entièrement avec son essence formelle (61), il ressort aussi que, pour que notre esprit rapporte (62) entièrement le tableau de la Nature, il doit produire toutes ses idées à partir de celle qui rapporte l'origine et la source de la nature tout entière, de sorte qu'elle soit elle-même aussi la source de toutes les autres idées.

Ici l'on s'étonnera peut-être : nous avons dit que la bonne méthode est celle qui 43
montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme d'une idée vraie donnée, et nous le prouvons en raisonnant ; ce qui semble montrer que cela n'est pas connu de soi. Aussi peut-on demander si nous raisonnons bien. Si nous raisonnons bien, nous devons partir d'une idée donnée, et comme un tel point de départ exige une démonstration, nous devrions prouver à son tour notre raisonnement, puis ce second raisonnement à son tour, et ainsi à l'infini. À quoi je réponds : si quelqu'un, 44
par je ne sais quelle chance, avait procédé ainsi dans l'étude de la nature, je veux dire en acquérant d'autres idées dans l'ordre requis selon la norme d'une idée vraie donnée, jamais il n'aurait douté de la vérité qu'il aurait possédée[q] (63), parce que la vérité, comme nous l'avons montré, se manifeste d'elle-même, et aussi tout lui serait venu d'un cours spontané (64). Mais puisque cela n'arrive jamais, ou n'arrive que rarement, j'ai été contraint d'avancer les considérations précédentes, pour que nous puissions tout de même acquérir par un dessein réfléchi ce que nous ne pouvons avoir par chance, et pour faire apparaître en même temps qu'afin de prouver la vérité et le bon raisonnement, nous n'avons besoin d'aucun instrument si ce n'est de la seule vérité et du bon raisonnement. Car c'est en raisonnant bien que j'ai approuvé le bon raisonnement et que je m'efforce encore de le prouver. Ajoutez qu'ainsi les hommes s'accoutument également à méditer en eux-mêmes. Quant à la 45
raison pour laquelle il arrive rarement dans l'étude de la nature qu'on l'explore selon l'ordre requis, cela vient des préjugés, dont nous expliquerons les causes plus tard dans notre Philosophie (65) ; ensuite c'est qu'il faut beaucoup d'attention et de discernement, comme nous le montrerons plus tard, ce qui exige un grand effort ; enfin cela vient de l'état des affaires humaines, tout à fait instable, comme je l'ai déjà montré (66). Il y a encore d'autres raisons, que nous ne cherchons pas.

q. De même aussi que nous ne doutons pas, ici, de la vérité que nous possédons.

[370/18] [46] Si quis forte quaerat cur ipse statim ante omnia veritates naturae isto ordine ostenderim (nam veritas se ipsam patefacit), ei respondeo simulque moneo ne, propter paradoxa quae forte passim occurrent, eas velit tanquam falsas rejicere; sed prius dignetur ordinem considerare quo eas probemus et tum certus evadet nos verum assequutos fuisse. Et haec fuit causa cur haec praemiserim.

[47] Si postea forte quis Scepticus et de ipsa prima veritate et de omnibus, quas ad normam primae deducemus, dubius adhuc maneret, ille, profecto, aut contra conscientiam loquetur, aut nos fatebimur dari homines penitus etiam animo occaecatos a nativitate aut a praejudiciorum causa, id est, aliquo externo casu. Nam, neque seipsos sentiunt: si aliquid affirmant vel dubitant, nesciunt se dubitare aut affirmare; dicunt se nihil scire; hoc ipsum, quod nihil sciunt, dicunt se ignorare. Neque hoc absolute dicunt: nam metuunt fateri se existere quamdiu nihil sciunt, adeo ut tandem debeant obmutescere, ne forte aliquid supponant quod veritatem redoleat. [48] Denique, cum ipsis non est loquendum de scientiis; nam, quod ad vitae et societatis usum attinet, necessitas eos coëgit ut supponerent se esse, et ut suum utile quaererent et, jurejurando multa affirmarent et negarent. Nam si aliquid ipsis probetur, nesciunt an probet aut deficiat argumentatio; si negant, concedunt aut opponunt, nesciunt se negare, concedere aut opponere; adeoque habendi sunt tanquam automata, quae mente omnino carent.

[49] Resumamus jam nostrum propositum. Habuimus hucusque, primo, finem ad quem omnes nostras cogitationes dirigere studemus. Cognovimus, secundo, quaenam sit optima perceptio, cujus ope ad nostram perfectionem pervenire possimus. Cognovimus, tertio, quaenam sit prima via, cui mens insistere debeat, ut bene incipiat; quae est, ut ad normam datae cujuscunque verae ideae pergat, certis legibus, inquirere. Quod ut recte fiat, haec debet methodus praestare. Primo, veram ideam a caeteris omnibus perceptionibus distinguere et mentem a caeteris perceptionibus cohibere.

1 cur ipse *OP, NS, G*: cur non ipse *corr. P, sim. Br., VL* 3 eas *correxi, NS*haar : ea *OP, G* 3 falsas *correxi*: falsa *OP* 10 dicunt[1] : voegen 'er noch by *NS (fort.* addunt) 20 habuimus : hebben *NS* (habemus) 21. 22 cognovimus : weten *NS* (cognoscimus)

Si quelqu'un demande, peut-être, pourquoi j'ai moi-même commencé tout 46
d'abord par montrer les vérités de la nature dans cet ordre-là (67), puisque la vérité se manifeste d'elle-même, je lui réponds en lui conseillant de bien vouloir ne pas les rejeter comme fausses à cause des paradoxes qui se trouveront peut-être çà et là ; qu'il consente d'abord à observer l'ordre suivi pour les prouver, et alors il finira par devenir certain que nous avons atteint le vrai. Voilà pourquoi j'ai mis cela en premier.

Si par la suite quelque sceptique, peut-être, demeurait dans le doute sur la pre- 47
mière vérité elle-même comme sur toutes celles que nous déduirons en prenant pour norme la première, c'est assurément qu'un tel homme parlera contre sa conscience, ou alors nous avouerons qu'il y a des hommes dont l'esprit aussi est complètement aveugle de naissance ou du fait des préjugés, c'est-à-dire de quelque influence étrangère. D'abord, en effet, ils n'ont pas de sentiment sur eux-mêmes ; s'ils affirment quelque chose ou s'ils doutent, ils ne savent pas qu'ils doutent ou qu'ils affirment ; ils disent qu'ils ne savent rien, et cela même, qu'ils ne savent rien, ils disent qu'ils l'ignorent ; de plus, ils ne le disent pas de manière absolue, car ils ont peur d'avouer qu'ils existent tout en ne sachant rien, si bien qu'ils doivent finalement se taire pour ne pas risquer d'admettre quelque chose qui ait senteur de vérité.
En définitive, avec eux, il ne faut pas parler de science, car pour ce qui touche 48
l'usage de la vie et de la société, la nécessité les a contraints à admettre qu'ils existent, à rechercher ce qui leur est utile, à affirmer et à nier sous serment bien des choses. De fait, si on leur prouve quelque chose, ils ne savent pas si l'argumentation est probante ou déficiente. S'ils nient, concèdent ou objectent, ils ne savent pas qu'ils nient, concèdent ou objectent. Aussi faut-il les tenir pour des automates, entièrement dépourvus d'esprit (68).

Reprenons maintenant notre propos (69). Jusqu'ici nous avons, en premier lieu, 49
posé la fin vers laquelle nous nous employons à diriger toutes nos pensées. Nous avons, en second lieu, reconnu quelle est la perception la meilleure nous permettant de parvenir à notre perfection. Nous avons reconnu, en troisième lieu, quelle est au commencement la voie dans laquelle l'esprit doit s'engager pour prendre un bon départ ; cette voie, c'est de mener sa recherche suivant des lois déterminées, afin que l'esprit progresse selon la norme d'une idée vraie, quelle qu'elle soit, que nous avons (70). Pour que cela soit fait correctement, voici ce que la méthode doit assurer : premièrement, distinguer l'idée vraie de toutes les autres perceptions et préserver l'esprit de ces autres perceptions ; deuxièmement, fournir des règles

[371/19] Secundo, tradere regulas, ut res incognitae ad talem normam perci | piantur. Tertio, ordinem constituere, ne inutilibus defatigemur. Postquam hanc methodum novimus, vidimus, quarto, hanc methodum perfectissimam futuram, ubi habuerimus ideam entis perfectissimi. Unde initio illud erit maxime observandum, ut quanto ocius ad cognitionem talis entis perveniamus.

[50] Incipiamus itaque a prima parte methodi, quae est, uti diximus, distinguere et separare ideam veram a caeteris perceptionibus, et cohibere mentem ne falsas, fictas et dubias cum veris confundat: quod utcunque fuse hic explicare animus est, ut lectores detineam in cogitatione rei adeo necessariae, et etiam quia multi sunt qui vel de veris dubitant, ex eo quod non attenderunt ad distinctionem quae est inter veram perceptionem et alias omnes. Adeo ut sint veluti homines qui, cum vigilarent, non dubitabant se vigilare; sed postquam semel in somniis, ut saepe fit, putarunt se certo vigilare, quod postea falsum esse reperiebant, etiam de suis vigiliis dubitarunt; quod contingit quia nunquam distinxerunt inter somnium et vigiliam.

[51] Interim moneo me hic essentiam uniuscujusque perceptionis, eamque per primam suam causam, non explicaturum, quia hoc ad philosophiam pertinet, sed tantum traditurum id quod methodus postulat, id est, circa quae perceptio ficta, falsa et dubia versetur, et quomodo ab unaquaque liberabimur. Sit itaque prima inquisitio circa ideam fictam.

[52] Cum omnis perceptio sit vel rei tanquam existentis consideratae, vel solius essentiae, et frequentiores fictiones contingant circa res tanquam existentes consideratas, ideo prius de hac loquar, scilicet ubi sola existentia fingitur, et res, quae in tali actu fingitur, intelligitur sive supponitur intelligi. Ex. gr., fingo Petrum, quem novi, ire domum, eum me invisere et similia. Hic quaero circa quae talis idea versetur. Video eam tantum versari circa possibilia, non vero circa necessaria neque circa impossibilia.

[53] Rem impossibilem voco, cujus natura implicat contradictionem ut ea existat; necessariam, cujus natura implicat contradictionem ut | ea non existat; possibilem, cujus

1. *Vide ulterius id quod de hypothesibus notabimus, quae a nobis clare intelligentur; sed in eo est fictio, quod dicamus eas tales in corporibus coelestibus existere.*

2 novimus: kennende *NS* (noscendo); vidimus: zien *NS* (videmus) 6 et separare *om. NS* 13 somnium *correcti ex NS* dromen: somnum *OP, edd.* 14 primam *correcti ex NS* eerste: proximam *OP, edd.* 24 ut ea existat: in wezentlijk te zijn *NS (fort.* in existendo *sicut in margine NS habetur); post* natura *suppl. G* in existendo, *sed erronee*

pour percevoir les choses inconnues selon une telle norme ; troisièmement, instituer un ordre pour nous éviter d'inutiles fatigues (71). Une fois cette méthode connue, nous avons vu, en quatrième lieu, que cette méthode sera la plus parfaite quand nous aurons atteint l'idée de l'être le plus parfait (72). Par conséquent, dès le début, il faudra principalement prendre soin de parvenir le plus vite possible à la connaissance d'un tel être.

Commençons donc par la première partie de la méthode, qui consiste, nous 50
l'avons dit, à distinguer et à séparer l'idée vraie de toutes les autres perceptions et à empêcher l'esprit de confondre les fausses, les fictives et les douteuses avec les vraies ; ce que j'ai en tout cas l'intention d'expliquer ici amplement, afin de retenir les lecteurs dans la pensée d'une chose si nécessaire, et aussi parce que nombreux sont ceux qui doutent même des idées vraies pour n'avoir pas porté leur attention sur ce qui distingue la perception vraie de toutes les autres. Si bien qu'ils sont comme des hommes qui, éveillés, ne doutaient pas d'être éveillés, mais qui, après avoir cru une fois dans leurs rêves, comme il arrive souvent, qu'ils étaient sûrement éveillés, et ayant reconnu ensuite leur erreur, se sont mis à douter même de leurs états de veille ; cela parce qu'ils n'ont jamais fait la distinction entre le rêve et la veille (73). J'avertis cependant que je ne vais pas ici traiter de l'essence de chaque 51
perception et l'expliquer par sa cause première, parce que cela relève de la philosophie (74) ; j'exposerai seulement ce qu'exige la méthode, c'est-à-dire à quoi se rapportent la perception fictive, la fausse et la douteuse, et comment nous libérer de chacune d'elles (75). Examinons donc en premier lieu l'idée fictive.

Toute perception est perception soit d'une chose considérée comme existante 52
soit de la seule essence, et la plupart des fictions concernent des choses considérées comme existantes. Je parlerai donc d'abord de cette dernière sorte, à savoir de celle où seule l'existence est objet de fiction et où la chose, objet d'un tel acte de fiction, est ou est supposée être objet d'intellection. Par exemple, je forge la fiction que Pierre, que je connais, va chez lui, qu'il me rend visite, et choses semblables'. Je demande alors : à quoi se rapporte une telle idée ? Je vois qu'elle se rapporte seulement au possible, et non au nécessaire ni à l'impossible.

J'appelle impossible une chose dont la nature implique qu'il est contradictoire 53
qu'elle existe ; nécessaire, une chose dont la nature implique qu'il est contradictoire

1. Voyez plus loin (76) ce que nous noterons au sujet des hypothèses qui sont pour nous objet d'une claire intellection ; il y a fiction en ce que nous disons qu'il existe quelque chose de tel dans les corps célestes.

quidem existentia, ipsa sua natura, non implicat contradictionem ut existat aut non existat, sed cujus existentiae necessitas aut impossibilitas pendet a causis nobis ignotis, quamdiu ipsius existentiam fingimus; ideoque, si ipsius necessitas aut impossibilitas, quae a causis externis pendet, nobis esset nota, nihil etiam de ea potuissemus fingere.

[54] Unde sequitur, si detur aliquis Deus aut omniscium quid, nihil prorsus eum posse fingere. Nam, quod ad nos attinet, postquam 'novi me existere, non possum fingere me existere aut non existere; nec etiam possum fingere elephantem, qui transeat per acus foramen; nec possum, postquam 'naturam Dei novi, fingere eum existentem aut non existentem; idem intelligendum est de chimaera, cujus natura existere implicat. Ex quibus patet id quod dixi, scilicet quod fictio, de qua hic loquimur, non contingit circa aeternas 'veritates.

[55] Sed antequam ulterius pergam, hic obiter notandum est, quod illa differentia, quae est inter essentiam unius rei et essentiam alterius, ea ipsa sit inter actualitatem aut existentiam ejusdem rei et inter actualitatem aut existentiam alterius rei. Adeo ut, si existentiam ex. gr. Adami tantum per generalem existentiam concipere velimus, idem futurum sit ac si, ad concipiendam ipsius essentiam, ad naturam entis attendamus, ut tandem definiamus Adamum esse ens. Itaque, quo existentia generalius concipitur, eo etiam confusius concipitur faciliusque unicuique rei potest affingi; contra, [373/21] ubi particularius concipitur, clarius tum intelligitur et |difficilius alicui, nisi rei ipsi, ubi non attendimus ad Naturae ordinem, affingitur. Quod notatu dignum est.

s. *Quia res, modo ea intelligatur, se ipsam manifestat, ideo tantum egemus exemplo sine alia demonstratione. Idemque erit hujus contradictoria, quae, ut appareat esse falsa, tantum opus receneri, uti statim apparebit, quoad de fictione circa essentiam loquemur.*

t. *Nota, quamvis multi dicant se dubitare an Deus existat, illos tamen nihil praeter nomen habere, vel aliquid fingere, quod Deum vocant; id quod cum Dei natura non convenit, ut postea suo loco ostendam.*

u. *Statim etiam ostendam quod nulla fictio versetur circa aeternas veritates. Per aeternam veritatem talem intelligo quae, si est affirmativa, nunquam poterit esse negativa. Sic prima et aeterna veritas est* Deum esse; *non autem est aeterna veritas* Adamum cogitare. Chimaeram non esse *est aeterna veritas; non autem* Adamum non cogitare.

1 existentia *OP, NS, edd.*: essentia *J, Bl.* 4 de ea *om. NS* 6 eum *corr. G ec NS* hy: nos *OP,* hoc *VL.* 10-11 existere implicat: strijdigheid van wezentlijk te wezen insluit *NS (fort.* contradictionem existendi involvit) 27 Statim – veritates *om. NS, G inser. post 14* veritates

qu'elle n'existe pas ; possible, une chose dont l'existence, à considérer sa seule nature (77), n'implique pas qu'il est contradictoire qu'elle existe ni qu'elle n'existe pas, mais dont la nécessité ou l'impossibilité d'existence dépend de causes qui nous sont inconnues tout le temps que nous forgeons la fiction de son existence ; par conséquent, si sa nécessité ou son impossibilité, qui dépend de causes extérieures, nous avait été connue, nous n'aurions même pas pu forger la moindre fiction à son sujet.

Il s'ensuit que, s'il y a quelque Dieu (78) ou quelque être omniscient, il ne peut 54
forger absolument aucune fiction. De fait, en ce qui nous concerne, une fois que je sais que j'existe, je ne peux pas forger la fiction que j'existe ou que je n'existe pas' ; je ne peux pas non plus forger la fiction d'un éléphant passant par le chas d'une aiguille ; et je ne peux pas, une fois connue la nature de Dieu, me le représenter par fiction existant ou n'existant pas' ; la même chose doit s'entendre de la chimère, dont la nature exclut (80) l'existence. De là ressort ce que j'ai dit, à savoir que la fiction dont nous parlons ici ne concerne pas les vérités éternelles[s].

Mais avant d'aller plus loin, il faut noter ici au passage qu'il y a la même diffé- 55
rence entre l'essence d'une chose et l'essence d'une autre qu'entre l'existence en acte de l'une et l'existence en acte de l'autre. À tel point que, si nous voulions concevoir l'existence, par exemple, d'Adam par le seul recours à l'existence en général, ce serait comme si, pour concevoir son essence, nous portions notre attention sur la nature de l'être, pour donner finalement comme définition : Adam est un être. Aussi, plus l'existence est conçue de manière générale, plus elle est conçue de manière confuse, et plus il est facile de l'attribuer par fiction à toute chose ; au contraire, quand elle est conçue de manière plus particulière, elle est alors plus clairement comprise, et il est plus difficile, alors même que nous ne prêtons pas attention à l'ordre de la nature, de l'attribuer par fiction à quelque chose d'autre que la chose même (81). Cela mérite d'être noté.

s. La chose se manifeste d'elle-même à l'entendement ; aussi avons-nous seulement besoin d'un exemple, sans autre démonstration. Il en sera de même de la proposition contradictoire, qu'il suffit de rappeler pour en faire apparaître la fausseté, comme on le verra bientôt quand nous parlerons de la fiction relative à l'essence.

t. Notez que, bien que beaucoup de gens disent qu'ils doutent de l'existence de Dieu, ce n'est toutefois pour eux rien qu'un nom, ou bien ils forgent quelque fiction qu'ils appellent Dieu ; ce qui ne s'accorde pas avec la nature de Dieu, comme je le montrerai plus tard en son lieu (79).

u. Je montrerai aussi bientôt qu'il n'y a jamais de fiction d'aucune sorte concernant les vérités éternelles. Par vérité éternelle j'entends une proposition telle qu'elle ne pourra jamais, si elle est affirmative, devenir négative. Ainsi *Dieu existe* est une vérité première et éternelle, mais *Adam pense* n'est pas une vérité éternelle. *La chimère n'existe pas* est une vérité éternelle, mais non *Adam ne pense pas.*

[56] Veniunt jam hic ea consideranda, quae vulgo dicuntur fingi, quamvis clare intelligamus rem ita sese non habere uti eam fingimus. Ex. gr., quamvis sciam terram esse rotundam, nihil tamen vetat, quominus alicui dicam terram medium globum esse et tanquam medium pomum auriacum in scutella, aut solem circum terram moveri et similia. Ad haec si attendamus, nihil videbimus quod non cohaereat cum jam fictis, modo prius advertamus nos aliquando potuisse errare et jam errorum nostrorum esse conscios; deinde, quod possumus fingere aut, ad minimum, putare alios homines in eodem esse errore aut in eum, ut nos antehac, posse incidere. Hoc, inquam, fingere possumus, quamdiu nullam videmus impossibilitatem nullamque necessitatem. Quando itaque alicui dico terram non esse rotundam etc., nihil aliud ago quam in memoriam revoco errorem quem forte habui aut in quem labi potui, et postea fingo aut puto eum cui hoc dico adhuc esse aut posse labi in eundem errorem. Quod, ut dixi, fingo, quamdiu nullam video impossibilitatem nullamque necessitatem; hanc vero si intellexissem, nihil prorsus fingere potuissem, et tantum dicendum fuisset me aliquid operatum esse.

[57] Superest jam ut ea etiam notemus quae in quaestionibus supponuntur, id quod passim etiam contingit circa impossibilia, ex. gr. quum dicimus: supponamus hanc candelam ardentem jam non ardere, aut supponamus eam ardere in aliquo spatio imaginario sive ubi nulla dantur corpora. Quorum similia passim supponuntur, quamvis hoc ultimum dare intelligatur impossibile esse; sed quando hoc fit, nil prorsus fingitur. Nam
[374/22] primo nihil aliud egi quam quod "in |memoriam revocavi aliam candelam non ardentem (aut hanc eandem concepi sine flamma) et, quod cogito de ea candela, idipsum de hac intelligo quamdiu ad flammam non attendo. In secundo nihil aliud fit, quam abstrahere

x. *Postea, cum de fictione, quae versatur circa essentias, loquemur, dare apparebit quod fictio nunquam aliquid novi facit aut menti praebet, sed quod tantum ea, quae sunt in cerebro aut in imaginatione, revocantur ad memoriam, et quod confuse ad omnia simul mens attendit. Revocantur, ex. gr., in memoriam loquela et arbor, et cum mens confuse attendit sine distinctione, putat arborem loqui. Idem de existentia intelligitur, praesertim, uti dicimus, cum adeo generaliter ac ens concipitur, quia tum facile applicatur omnibus, quae simul in memoria occurrunt. Quod notatu valde dignum est.*

5 fictis *correxi ex NS* het voorgedachte : dictis *OP, edd.*

Il convient maintenant de considérer ici les cas où l'on dit communément qu'il y 56
a fiction, bien que nous comprenions clairement que la chose ne se comporte pas comme nous la feignons. Par exemple, bien que je sache que la terre est ronde, rien ne m'empêche toutefois de dire à quelqu'un que la terre est une demi-sphère et comme une demi-orange sur une assiette, ou que le soleil se meut autour de la terre, et choses semblables. Si nous y faisons attention, nous ne verrons rien qui s'écarte des fictions précédentes, pourvu que nous remarquions, d'abord, que nous avons pu nous tromper à un certain moment et être maintenant conscients de nos erreurs, et ensuite, que nous pouvons feindre ou au moins supposer (82) que d'autres sont dans la même erreur ou peuvent y tomber, comme nous auparavant. Cela (83), dis-je, nous pouvons le feindre, tant que nous ne voyons aucune impossibilité ou nécessité. Quand donc je dis à quelqu'un que la terre n'est pas ronde, etc., je ne fais que rappeler à ma mémoire l'erreur que j'ai peut-être commise ou dans laquelle j'ai pu glisser et, après cela, feindre ou supposer que celui à qui je le dis est encore dans la même erreur, ou peut y glisser : fiction que je forge, ai-je dit, tant que je ne vois aucune impossibilité ou nécessité. Mais si j'en avais eu l'intellection, je n'aurais pu former absolument aucune fiction, et ce qu'il aurait fallu simplement dire, c'est que j'ai fait je ne sais quelle opération (84).

Il reste maintenant à signaler aussi les suppositions faites dans les discus- 57
sions (85). Cela concerne parfois même des choses impossibles, par exemple quand nous disons : supposons que cette chandelle en train de brûler ne brûle plus, ou supposons qu'elle brûle dans quelque espace imaginaire, c'est-à-dire où il n'y a aucun corps. On fait parfois des suppositions semblables, bien que l'on comprenne clairement que cette dernière est impossible ; en réalité, quand cela se fait, il n'y a pas du tout de fiction. En effet, dans le premier cas, je n'ai fait que rappeler à ma mémoire une autre chandelle ne brûlant pas(ou bien concevoir la même chandelle sans flamme) et ce que je pense de cette autre chandelle, je l'entends aussi de celle-ci tant que je ne prête pas attention à la flamme[x]. Dans le second cas, on ne fait qu'abstraire

x. Plus loin, quand nous parlerons de la fiction qui se rapporte aux essences, il apparaîtra clairement que jamais la fiction ne produit ou n'offre à l'esprit quoi que ce soit de nouveau ; simplement, ce qui est dans le cerveau ou dans l'imagination est rappelé à la mémoire, et l'esprit s'applique confusément à tout en même temps. Une parole et un arbre, par exemple, sont rappelés à la mémoire, et comme l'esprit s'y applique confusément et sans rien distinguer, il se figure un arbre qui parle. La même chose s'entend de l'existence, surtout, comme nous l'avons dit, quand elle est conçue de manière aussi générale que l'être, parce qu'on l'attribue alors facilement à tout ce qui se présente en même temps à la mémoire. Ce qui mérite bien d'être noté (86).

cogitationes a corporibus circumjacentibus, ut mens se convertat ad solam candelae, in se sola spectatae, contemplationem, ut postea concludat candelam nullam habere causam ad sui ipsius destructionem. Adeo ut, si nulla essent corpora circumjacentia, candela haec ac etiam flamma manerent immutabiles, aut similia. Nulla igitur datur hic fictio, sed [y]verae ac merae assertiones.

[58] Transeamus jam ad fictiones, quae versantur circa essentias solas, vel cum aliqua actualitate sive existentia simul. Circa quas hoc maxime venit considerandum, quod, quo mens minus intelligit et tamen plura percipit, eo majorem habeat potentiam fingendi, et quo plura intelligit, eo magis illa potentia diminuatur. Eodem ex gr. modo quo supra vidimus nos non posse fingere, quamdiu cogitamus, nos cogitare et non cogitare; sic etiam, postquam novimus naturam corporis, non possumus fingere muscam infinitam, sive, postquam novimus naturam [z]animae, non possumus fingere eam esse quadratam, quamvis omnia verbis possimus effari. Sed, uti diximus, quo minus homines norunt naturam, eo facilius multa possunt fingere, veluti arbores loqui, homines in momento mutari in lapides, in fontes, apparere in speculis spectra, nihil fieri aliquid, etiam Deos in bestias et homines mutari, ac infinita ejus generis alia.

y. *Idem etiam de hypothesibus intelligendum, quae fiunt ad certos motus explicandum, qui conveniunt cum caelorum phaenomenis, nisi quod ex iis, si motibus caelestibus applicentur, naturam caelorum concludant, quae tamen alia potest esse, praesertim cum ad explicandum tales motus multae aliae causae possint concipi.*

z. *Saepe contingit, hominem hanc vocem* anima *ad suam memoriam revocare et simul aliquam corpoream imaginem formare. Cum vero haec duo simul repraesentantur, facile putat se imaginari et fingere animam corpoream, quia nomen a re ipsa non distinguit. Hic postulo ut lectores non sint praecipites ad hoc refutandum, quod, ut spero, non facient, modo ad exempla quam accurate attendant et simul ad ea quae sequuntur.*

15 infinita : meer *NS* *sicut in nota b infra)*

20 *ante* Saepe *add. NS* Hier staat aan te merken, dat *(fort.* Nota bene, quod

21 repraesentantur : hem voorkomen *NS (fort.* praesentantur *vel* offeruntur)

ses pensées des corps environnants, pour que l'esprit se tourne vers la seule contemplation de la chandelle considérée seule en elle-même, afin de conclure ensuite que la chandelle ne contient pas la cause de sa propre destruction ; si bien que, s'il n'y avait pas de corps environnants, cette chandelle, et aussi la flamme, demeureraient sans changement ; ou autres choses semblables. Il n'y a donc ici aucune fiction, mais des assertions vraies, purement et simplement[y] (87).

Passons maintenant aux fictions qui se rapportent aux essences, aux essences 58
seules ou aux essences accompagnées d'existence en acte. Voici la principale observation à faire à leur sujet : le pouvoir qu'a l'esprit de forger des fictions est d'autant plus grand qu'il a moins d'intellections tout en ayant pourtant plus de perceptions, et ce pouvoir diminue d'autant plus qu'il a plus d'intellections (89). De même que, par exemple, nous l'avons vu plus haut, nous ne pouvons pas, tant que nous pensons, forger la fiction que nous pensons et que nous ne pensons pas (90), de même aussi, une fois connue la nature des corps, nous ne pouvons forger la fiction d'une mouche infinie, ou encore, une fois connue la nature de l'âme, nous ne pouvons forger la fiction qu'elle est carrée[z], bien que nous puissions en paroles énoncer n'importe quoi. Nous l'avons dit, moins les hommes connaissent la nature, plus il leur est facile de forger quantité de fictions : que des arbres parlent, que des hommes se changent subitement en pierres, en sources, que des spectres apparaissent dans des miroirs, que le rien devienne quelque chose, et même que des dieux se changent en bêtes et en hommes, et une infinité d'autres fictions de ce genre (91).

y. La même chose doit s'entendre aussi des hypothèses faites pour expliquer de certains mouvements qui s'accordent avec les phénomènes observés dans les cieux, à ceci près que, si on les applique aux mouvements célestes, on en conclut la nature des cieux, qui cependant peut être différente, étant donné surtout qu'on peut concevoir bien d'autres causes pour expliquer de tels mouvements (88).

z. Il arrive souvent qu'un homme rappelle à sa mémoire ce mot d'*âme* et forme en même temps quelque image corporelle. Or, comme ces deux représentations se font en même temps, il se figure facilement qu'il imagine et forge une âme corporelle, parce qu'il ne distingue pas le nom de la chose elle-même. Je demande ici que les lecteurs ne s'empressent pas de réfuter ce point, et ils ne le feront pas, je l'espère, pourvu qu'ils considèrent avec la plus grande attention les exemples, ainsi que la suite.

[375/23] [59] Aliquis forte putabit quod fictio fictionem terminat, sed non intellectio; hoc est, postquam finxi aliquid, et quadam libertate volui assentiri id sic in rerum natura existere, hoc efficit ut postea non possimus id alio modo cogitare. Ex. gr., postquam finxi (ut cum iis loquar) naturam corporis talem, mihique ex mea libertate persuadere volui eam sic realiter existere, non amplius licet muscam v. g. infinitam fingere, et postquam finxi essentiam animae, eam quadrare non possum, etc. [60] Sed hoc examinandum. Primo, vel negant vel concedunt nos aliquid posse intelligere. Si concedunt, necessario id ipsum, quod de fictione dicunt, etiam de intellectione dicendum erit. Si vero hoc negant, videamus nos, qui scimus nos aliquid scire, quid dicant. Hoc scilicet dicunt, animam posse sentire et multis modis percipere non se ipsam neque res quae existunt, sed tantum ea quae nec in se nec ullibi sunt, hoc est, animam posse, sola sua vi, creare sensationes aut ideas, quae non sunt rerum, adeo ut ex parte eam tanquam Deum considerent. Porro dicunt nos, aut animam nostram, talem habere libertatem, ut nosmet, aut se, imo suam ipsam libertatem cogat. Nam postquam ea aliquid finxit et assensum ei praebuit, non potest id alio modo cogitare aut fingere, et etiam ea fictione cogitur, ut etiam tali modo cogitetur, ut prima fictio non oppugnetur; sicut hic etiam cogunturabsurda, quae hic recenseo, admittere, propter suam fictionem; ad quae explodenda non defatigabimur ullis demonstrationibus. Sed eos in suis deliriis linquendo, curabimus ut ex verbis, quae cum ipsis fecimus, aliquid veri ad nostram rem hauriamus, nempe hoc.

[61] 'Mens, cum ad rem fictam et sua natura falsam attendit ut eam pensitet et intelligat, bonoque ordine ex ea deducat quae sunt deducenda, facile | falsitatem patefaciet; et si [376/24] res ficta sua natura sit | vera, cum mens ad eam attendit ut eam intelligat et ex ea bono ordine incipiat deducere quae inde sequuntur, feliciter perget sine ulla interruptione, sicut vidimus quod, ex falsa fictione modo allata, statim ad ostendendam ejus absurditatem et alias inde deductas praebuit se intellectus. [62] Nullo ergo modo

a. *Quamvis hoc experientia videar concludere et quis dicat id nihil esse, quia deficit demonstratio, eam, si quis desiderat, sic habeat. Cum in natura nihil possit dari quod ejus leges oppugnet, sed cum omnia secundum certas ejus leges fiant, ut certos, certis legibus, suos producant effectus irrefragabili concatenatione, hinc sequitur quod anima, ubi rem vere concipit, perget objective eosdem effectus formare. Vide infra, ubi de idea falsa loquor.*

6 eam quadrare non possum : kan ik haar niet langer vierkant verdichten *NS* 15 cogitetur *correxi, sim. NS* dit op zodanige wijze te denken : cogitentur *OP*, ut etiam alia tali modo cogitentur *G* 19 [61] *ante* 17 Sed *posuit Br.* 19 *advrt.* a *hic posui, sim.* NS: *post* 17 demonstrationibus *posuit* OP 22 incipiat *correxi, sim. NS* incipi OP, *edd.*; quae inde sequuntur *om. NS*

Certains croiront peut-être que ce qui met un terme à la fiction, c'est la fiction, 59
non l'intellection ; autrement dit, qu'une fois que j'ai forgé la fiction d'une chose et qu'usant d'une certaine liberté j'ai voulu accorder qu'elle existe ainsi dans la nature, cela fait que nous ne pouvons plus ensuite penser la chose autrement. Par exemple, une fois que j'ai (pour parler leur langage) forgé telle fiction sur la nature du corps et qu'en vertu de ma liberté j'ai voulu me persuader qu'elle existe ainsi réellement, il ne m'est plus possible de forger, par exemple, la fiction d'une mouche infinie, et une fois que j'ai forgé une fiction sur l'essence de l'âme, je ne peux la rendre carrée, etc. (92). Mais il faut examiner ce point. D'abord, ou bien ils nient, ou bien ils 60
concèdent que nous pouvons avoir quelque intellection. S'ils le concèdent, il faudra nécessairement dire aussi de l'intellection ce qu'ils disent de la fiction. S'ils le nient, voyons, nous qui savons que nous savons quelque chose, ce qu'ils disent. Or voici ce qu'ils disent : que l'âme peut avoir de multiples sensations et perceptions, non pas d'elle-même ni des choses qui existent, mais seulement de ce qui n'existe ni en elle ni nulle part ; autrement dit, que l'âme peut par sa seule force créer des sensations ou des idées qui ne sont pas celles de choses réelles, si bien qu'ils la considèrent quelque peu comme un Dieu. De surcroît, ils disent que nous avons, nous ou notre âme, une liberté de telle nature qu'elle nous contraint nous-même, ou contraint notre âme, bien plus, sa propre liberté elle-même. Car une fois qu'elle a forgé la fiction de quelque chose et lui a accordé son assentiment, elle ne peut en former une autre pensée ou une autre fiction, et cette fiction la contraint même à être pensée elle aussi de manière à ne pas s'opposer à la première fiction. C'est ainsi qu'ils sont aussi contraints d'admettre ici, à cause de leur fiction, les absurdités que je viens d'énumérer ; pour rejeter de telles absurdités, nous ne nous donnerons pas le mal de la moindre démonstration. Nous les abandonnerons à leur délire, en ayant soin de recueillir de cet échange de paroles quelque chose de vrai qui importe à notre objet. Voici : 61
quand l'esprit s'applique à une chose fictive et, de sa nature, fausse, pour la soupeser et la comprendre, et en déduire en bon ordre ce qui doit en être déduit, il lui sera facile de rendre manifeste sa fausseté ; et si la chose fictive est, de sa nature, vraie, quand l'esprit s'y applique pour la comprendre et commencer à en déduire en bon ordre ce qui en découle, il continuera avec bonheur sans être interrompu (93). C'est ainsi que l'entendement, nous l'avons vu, partant de la fiction fausse mentionnée à l'instant, s'est aussitôt porté à en montrer l'absurdité et celle de ses conséquences[a].

a. J'ai l'air de tirer cette conclusion de l'expérience, et l'on dira qu'elle ne vaut rien parce que la démonstration fait défaut. Mais si l'on y tient, la voici. Puisqu'il ne peut rien y avoir dans la nature qui s'oppose à ses lois et que toutes choses se font conformément à ses lois déterminées de sorte qu'elles produisent, par des lois déterminées, leurs effets déterminés dans un enchaînement irréfragable, il s'ensuit que l'âme, quand elle conçoit une chose avec vérité, continuera à former objectivement les mêmes effets (94). Voyez plus bas, là où je parle de l'idée fausse.

timendum erit nos aliquid fingere, si modo clare et distincte rem percipiamus. Nam si forte dicamus homines in momento mutari in bestias, id valde generaliter dicitur, adeo ut nullus detur conceptus, id est idea, sive cohaerentia subjecti et praedicati in mente; si enim daretur, simul videret medium et causas, quo et cur tale quid factum sit. Deinde nec ad naturam subjecti et praedicati attenditur. Porro, modo prima idea non sit ficta et ex ea caeterae omnes ideae deducantur, paulatim praecipitantia fingendi evanescet.

[63] Deinde, cum idea ficta non possit esse clara et distincta, sed solummodo confusa, et omnis confusio inde procedat, quod mens rem integram aut ex multis compositam tantum ex parte noscat, et notum ab ignoto non distinguat; praeterea, quod ad multa, quae continentur in unaquaque re, simul attendat sine ulla distinctione, [64] inde sequitur, primo, quod si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara et distincta poterit esse; nam res illa non ex parte, sed tota, aut nihil ejus innotescere debebit. Sequitur, secundo, quod si res, quae componitur ex multis, in partes omnes simplicissimas cogitatione dividatur et ad unamquamque seorsim attendatur, omnis tum confusio evanescet. Sequitur, tertio, quod fictio non possit esse simplex, sed quod fiat ex compositione diversarum idearum confusarum, quae sunt diversarum rerum atque actionum in natura existentium, vel melius, ex attentione [b]simul sine assensu ad tales diversas ideas. Nam, si esset simplex, esset clara et distincta, et per consequens
[377/25] vera; si ex compositione idearum distinctarum, esset etiam earum | compositio clara

b. *NB quod fictio, in se spectata, non multum differat a somnio, nisi quod in somniis non offerantur causae, quae vigilantibus ope sensuum offeruntur, ex quibus colligunt illa repraesentamina illo tempore non repraesentari a rebus extra se constitutis. Error autem, ut statim apparebit, est vigilando somniare; et si sit admodum manifestus, delirium vocatur.*

13 Nam - 14 debebit *om. NS* 14. 16 Sequitur *om. NS*

Nous n'aurons donc nullement à craindre de forger une fiction, pourvu que 62
nous percevions la chose clairement et distinctement. Car s'il nous arrive de dire que des hommes se changent subitement en bêtes, cela est dit de manière tout à fait générale, si bien qu'il n'y a dans l'esprit aucun concept, c'est-à-dire aucune idée, autrement dit aucune liaison (95) entre sujet et prédicat ; s'il y en avait, l'esprit verrait en effet en même temps le moyen et les causes par quoi et pourquoi une telle chose s'est produite. En outre, on ne prête pas non plus attention à la nature du sujet et du prédicat.

Poursuivons : pourvu que la première idée ne soit pas une fiction et que toutes 63
les autres idées en soient déduites, le penchant à forger des fictions disparaîtra peu à peu (96). En outre, comme une idée fictive ne peut pas être claire et distincte, mais seulement confuse, et comme toute confusion provient de ce que l'esprit ne prend qu'une connaissance partielle d'une chose formant un tout ou composée de nombreux éléments, sans distinguer le connu de l'inconnu, et, de plus, s'applique en même temps, indistinctement, aux nombreux éléments contenus en chaque chose (97), il s'ensuit en premier lieu que si une idée est celle d'une chose absolument 64
simple, elle ne pourra être que claire et distincte ; car cette chose se fera nécessairement connaître, non pas partiellement, mais tout entière ou pas du tout (98). Il s'ensuit en second lieu que si une chose composée de nombreux éléments est divisée par la pensée en toutes ses parties les plus simples, et si l'attention se porte à chacune séparément, alors toute confusion disparaîtra. Il s'ensuit en troisième lieu qu'une fiction ne peut être simple ; elle vient de la composition de diverses idées confuses, idées de diverses choses et actions existant dans la nature, ou, pour mieux dire, de l'attention portée simultanément, sans assentiment (99), à de telles idées diverses[b]. Car si elle était simple, elle serait claire et distincte, et par conséquent vraie ; et si elle venait de la composition d'idées distinctes, leur composition serait également claire

b. Remarquons que la fiction, envisagée en elle-même, ne diffère pas beaucoup du rêve, si ce n'est que ne s'offrent pas dans les rêves les causes qui s'offrent à l'homme éveillé, grâce aux sens, et dont il conclut que ces représentations ne proviennent pas, à ce moment-là, de choses situées hors de lui (100). Quant à l'erreur, ainsi qu'il apparaîtra bientôt, elle consiste à rêver éveillé ; et quand elle est tout à fait manifeste, on l'appelle délire.

et distincta, ac proinde vera. Ex. gr., postquam novimus naturam circuli ac etiam naturam quadrati, jam non possum ea duo componere et circulum facere quadratum, aut animam quadratam et similia.

[65] Concludamus iterum breviter et videamus quomodo fictio nullo modo sit timenda, ut ea cum veris ideis confundatur. Nam, quoad primam, de qua prius locuti sumus, ubi scilicet res clare concipitur, vidimus, quod si ea res, quae clare concipitur, et etiam ipsius existentia sit per se aeterna veritas, nihil circa talem rem poterimus fingere; sed, si existentia rei conceptae non sit aeterna veritas, tantum est curandum, ut existentia rei cum ejus essentia conferatur, et simul ad ordinem naturae attendatur. Quoad secundam fictionem, quam diximus esse simul attentionem sine assensu ad diversas ideas confusas, quae sunt diversarum rerum atque actionum in natura existentium, vidimus etiam rem simplicissimam non posse fingi, sed intelligi, et etiam rem compositam, modo ad partes simplicissimas, ex quibus componitur, attendamus; imo, nec ex ipsis ullas actiones, quae verae non sunt, nos posse fingere; nam, simul cogemur contemplari, quomodo et cur tale quid fiat.

[66] His sic intellectis, transeamus jam ad inquisitionem ideae falsae, ut videamus circa quae versetur et quomodo nobis possimus cavere ne in falsas perceptiones incidamus. Quod utrumque non erit nobis jam difficile, post inquisitionem ideae fictae. Nam inter ipsas nulla alia datur differentia, nisi quod haec supponat assensum, hoc est (uti jam notavimus), quod nullae offeruntur causae, dum repraesentamina ipsi offeruntur, quibus, sicut fingens, possit colligere ea non oriri a rebus extra se, et quod fere nihil aliud sit quam oculis apertis, sive dum vigilamus, somniare. Versatur itaque idea falsa vel (ut melius loquar) refertur ad existentiam rei, cujus essentia cognoscitur, sive circa essentiam, eodem modo ac idea ficta.

[67] Quae ad existentiam refertur, emendatur eodem modo ac fictio. Nam si natura rei notae supponat existentiam necessariam, impossibile est ut circa existentiam illius rei fallamur; sed, si existentia rei non sit aeterna veritas, uti est ejus essentia, sed quod
[378/26] necessitas aut impossibilitas existendi pendeat a causis externis, tum | cape omnia eodem modo quo diximus, cum de fictione sermo esset; nam eodem modo emendatur.

2 possum: konnen *NS*, possumus *G* 4 iterum: van 't begin *NS* (*fort.* ab initio) 26-27 illius rei *om. NS*; rei *om. NS*

et distincte, et par suite vraie. Par exemple, une fois connue la nature du cercle ainsi que la nature du carré, je ne peux plus composer ces deux natures et forger un cercle carré ou une âme carrée, et choses semblables.

Concluons encore une fois brièvement, et voyons comment il faut bannir toute 65
crainte de confondre la fiction avec les idées vraies (101). En effet, pour ce qui est du premier genre de fiction, dont nous avons parlé d'abord, à savoir lorsque la chose est clairement conçue, nous avons vu que si la chose clairement conçue est en soi une vérité éternelle et que son existence l'est aussi, nous ne pourrons forger sur une telle chose aucune fiction ; mais si l'existence de la chose conçue n'est pas une vérité éternelle, il faut seulement prendre soin de confronter l'existence de la chose avec son essence et de prêter en même temps attention à l'ordre de la nature. Pour ce qui est du second genre de fiction, dont nous avons dit qu'il consiste en une attention portée simultanément, sans assentiment, à diverses idées confuses de diverses choses et actions existant dans la nature, nous avons vu également qu'une chose absolument simple ne peut être objet de fiction, mais seulement d'intellection ; de même une chose composée, pourvu que nous prêtions attention aux parties les plus simples dont elle est composée. Bien plus, nous ne pouvons même pas forger à partir d'elles des fictions d'actions qui ne sont pas vraies, car nous serons contraints de considérer en même temps comment et pourquoi se produit quelque chose de tel.

Cela étant bien compris, passons maintenant à l'examen de l'idée fausse, afin de 66
voir à quoi elle se rapporte et comment nous pouvons nous garder de tomber dans des perceptions fausses. Deux tâches qui ne nous seront pas difficiles maintenant, après l'examen de l'idée fictive. Car elles ne diffèrent entre elles qu'en ce que l'idée fausse suppose l'assentiment ; autrement dit (comme nous l'avons déjà noté), au moment où des représentations s'offrent à l'esprit (102), aucune cause ne s'offre lui permettant de conclure, comme celui qui forge une fiction, qu'elles ne viennent pas de choses hors de lui ; et ce n'est guère autre chose que rêver les yeux ouverts, c'est-à-dire à l'état de veille. Aussi, l'idée fausse se rapporte ou (pour mieux dire) se réfère (103) à l'existence d'une chose dont l'essence est connue, ou bien porte sur une essence, tout comme l'idée fictive.

Celle qui se réfère à l'existence se corrige de la même manière que la fiction. Si 67
en effet la nature de la chose connue suppose l'existence nécessaire, il est impossible que nous nous trompions sur son existence ; mais si l'existence de la chose n'est pas une vérité éternelle, comme l'est son essence, et que (104) la nécessité ou l'impossibilité d'exister dépende de causes externes, qu'on suive en tout les explications données quand il était question de la fiction, car l'erreur se corrige de la même manière.

[68] Quod attinet ad alteram, quae ad essentias refertur, vel etiam ad actiones, tales perceptiones necessario semper sunt confusae, compositae ex diversis confusis perceptionibus rerum in natura existentium, ut cum hominibus persuadetur in silvis, in imaginibus, in brutis et caeteris adesse numina; dari corpora, ex quorum sola compositione fiat intellectus; cadavera ratiocinari, ambulare, loqui; Deum decipi et similia. Sed ideae quae sunt clarae et distinctae nunquam possunt esse falsae. Nam ideae rerum, quae clare et distincte concipiuntur, sunt vel simplicissimae vel compositae ex ideis simplicissimis, id est, a simplicissimis ideis deductae. Quod vero idea simplicissima non queat esse falsa, poterit unusquisque videre, modo sciat quid sit verum sive intellectus, et simul quid falsum.

[69] Nam, quod id spectat quod formam veri constituit, certum est cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distingui. Nam si quis faber ordine concepit fabricam aliquam, quamvis talis fabrica nunquam exstiterit nec etiam unquam exstitura sit, ejus nihilominus cogitatio vera est, et cogitatio eadem est, sive fabrica existat sive minus; et contra, si aliquis dicit Petrum, ex gr., existere, nec tamen scit Petrum existere, illa cogitatio respectu illius falsa est, vel, si mavis, non est vera, quamvis Petrus revera existat; nec haec enunciatio, Petrus existit, vera est, nisi respectu illius qui certo scit Petrum existere.

[70] Unde sequitur in ideis dari aliquid reale, per quod veae a falsis distinguuntur. Quod quidem jam investigandum erit, ut optimam veritatis normam habeamus (ex datae enim verae ideae norma nos nostras cogitationes debere determinare diximus, methodumque cognitionem esse reflexivam) et proprietates intellectus noscamus. Nec dicendum hanc differentiam ex eo oriri, quod cogitatio vera est res cognoscere per primas suas causas, in quo quidem a falsa valde differret, prout eandem supra explicui. Cogitatio enim vera etiam dicitur, quae essentiam alicujus principii objective involvit, quod causam non habet et per se et in se cognoscitur. [71] Quare forma veae cogitationis in eadem | ipsa cogitatione sine relatione ad

[379/27]

19 datae *correxi*: data *OP, NS, add.* 25 eadem *om. NS*

Quant à l'autre, qui se réfère aux essences ou aussi aux actions, de telles perceptions sont toujours nécessairement confuses, composées de diverses perceptions confuses de choses existant dans la nature, comme lorsque les hommes se laissent persuader que des divinités sont présentes dans les forêts, les images, les animaux et les autres choses ; qu'il y a des corps dont la seule composition produit l'entendement ; que des cadavres raisonnent, marchent, parlent ; que Dieu est trompé et choses semblables. En revanche, les idées claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses. Car les idées de choses qui sont conçues clairement et distinctement sont ou bien absolument simples ou bien composées d'idées absolument simples, c'est-à-dire déduites d'idées absolument simples. Or, qu'une idée absolument simple ne puisse être fausse, chacun pourra le voir, pourvu qu'il sache ce qu'est le vrai, ou (105) l'entendement, et du même coup ce qu'est le faux. 68

En effet, quant à ce qui constitue la forme du vrai, il est certain que la pensée vraie se distingue de la fausse, non pas seulement par une dénomination extrinsèque, mais principalement (106) par une dénomination intrinsèque. Car si un ouvrier a procédé selon l'ordre pour concevoir un ouvrage, même si un tel ouvrage n'a jamais existé et ne doit non plus jamais exister, cette pensée ne laisse pas d'être vraie et, que l'ouvrage existe ou n'existe pas, la pensée est la même. Au contraire, si quelqu'un dit, par exemple, que Pierre existe, sans pourtant savoir que Pierre existe, cette pensée-là, relativement à lui, est fausse ou, si l'on préfère, n'est pas vraie, même si Pierre existe effectivement ; et cet énoncé, Pierre existe, n'est vrai que relativement à celui qui sait avec certitude que Pierre existe. 69

D'où il suit qu'il y a dans les idées quelque chose de réel par quoi les vraies se distinguent des fausses. C'est bien cela qu'il faudra maintenant examiner, afin d'avoir la meilleure norme de vérité (nous avons dit en effet que nous devons déterminer nos pensées à partir de la norme d'une idée vraie donnée et que la méthode est une connaissance réflexive) et de prendre connaissance des propriétés de l'entendement. Et il ne faut pas dire que cette différence vient de ce que la pensée vraie consiste à connaître les choses par leurs causes premières, en quoi, certes, elle différerait grandement de la fausse, telle que je l'ai expliquée plus haut (107). Car on dit vraie également la pensée qui enveloppe objectivement l'essence d'un principe, lequel n'a pas de cause et est connu par soi et en soi (108). Aussi la forme de la 70 71

alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet. Nam, si supponamus intellectum ens aliquod novum percepisse, quod nunquam exstitit, sicut aliqui Dei intellectum concipiunt antequam res crearet (quae sane perceptio a nullo objecto oriri potuit), et ex tali perceptione alias legitime deducere, omnes illae cogitationes verae essent et a nullo objecto externo determinatae, sed a sola intellectus potentia et natura dependerent. Quare id, quod formam verae cogitatonis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum et ab intellectus natura deducendum.

[72] Hoc igitur ut investigetur, ideam aliquam veram ob oculos ponamus, cujus objectum maxime certo scimus a vi nostra cogitandi pendere, nec objectum aliquod in natura habere; in tali enim idea, ut ex jam dictis patet, facilius id, quod volumus, investigare poterimus. Ex. gr., ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semiciruclum circa centrum rotari et ex rotatione globum quasi oriri. Haec sane idea vera est, et quamvis sciamus nullum in natura globum sic unquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio et facillimus modus formandi globi conceptum. Jam notandum hanc perceptionem affirmare semiciruclum rotari; quae affirmatio falsa esset, si non esset juncta conceptui globi vel causae talem motum determinantis, sive, absolute, si haec affirmatio nuda esset. Nam, tum mens tantum tenderet ad affirmandum solum semicirculi motum, qui nec in semicirculi conceptu continetur, nec ex conceptu causae motum determinantis oritur. Quare falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu, non continetur, ut motus vel quies de semicirculo. Unde sequitur simplices cogitationes non posse non esse veras, ut simplex semicirculi, motus, quantitatis etc. idea. Quicquid hae affirmationis continent, earum adaequat conceptum, nec ultra se extendit; quare nobis licet ad libitum sine ullo erroris scrupulo ideas simplices formare.

[73] Superest igitur tantum quaerere, qua potentia mens nostra eas formare possit, et quousque ea potentia se extendat; hoc enim invento, facile videbimus summam, ad quam

4-5 deducere *corr. VL* : deduceret *OP* 7 eadem *om. NS* 10 poterimus *om. NS* 22 nec ultra se extendit *om. NS* 25 summam - 110,1 cognitionem : het begrip van 't geen zien, tot de welke wy onze kennis konnen brengen NS (*fort.*, summam, ad quam possumus perducere cognitionem)

pensée vraie doit-elle résider dans cette pensée même, sans relation à d'autres. Elle ne reconnaît pas non plus comme cause un objet, mais doit dépendre de la puissance même et de la nature de l'entendement. Si en effet nous supposons que l'entendement a perçu quelque être nouveau qui n'a jamais existé (109), ainsi que certains conçoivent l'entendement de Dieu avant la création (perception qui n'a pu, à coup sûr, provenir d'aucun objet), et que d'une telle perception il en déduise légitimement d'autres, toutes ces pensées seraient vraies, sans être déterminées par aucun objet extérieur ; elles dépendraient de la seule puissance et de la nature de l'entendement. C'est pourquoi ce qui constitue la forme de la pensée vraie doit être cherché dans cette pensée même et déduit de la nature de l'entendement.

Donc, pour mener cet examen, plaçons sous nos yeux quelque idée vraie dont 72
nous savons avec la plus grande certitude que son objet dépend de notre force de penser, et qu'elle n'a aucun objet dans la nature ; c'est sur une telle idée, comme il ressort de ce qui vient d'être dit, que nous pourrons plus facilement examiner ce que nous voulons. Par exemple, pour former le concept de sphère, je forge (110) à mon gré la fiction d'une cause : un demi-cercle tourne autour de son centre et la sphère est comme engendrée par cette rotation. Cette idée est assurément vraie et, quoique nous sachions qu'aucune sphère n'a jamais été engendrée ainsi dans la nature, c'est là pourtant une perception vraie et la manière la plus facile de former le concept de sphère. Il faut noter maintenant que cette perception affirme que le demi-cercle tourne, affirmation qui serait fausse si elle n'était jointe au concept de sphère ou à celui d'une cause déterminant un tel mouvement, c'est-à-dire, absolument parlant, si cette affirmation était isolée (111). Car l'esprit ne tendrait alors qu'à affirmer le seul mouvement du demi-cercle, mouvement qui n'est pas contenu dans le concept de demi-cercle et qui ne résulte pas non plus du concept d'une cause déterminant le mouvement. Aussi la fausseté consiste-t-elle en cela seul qu'au sujet d'une chose on affirme quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous en avons formé, comme le mouvement ou le repos au sujet du demi-cercle. D'où suit que les pensées simples ne peuvent pas ne pas être vraies (112), comme l'idée simple du demi-cercle, du mouvement, de la quantité, etc. Ce qu'elles contiennent d'affirmation est adéquat (113) à leur concept et ne s'étend pas au-delà ; ce pourquoi il nous est permis de former des idées simples à notre gré sans la moindre crainte d'erreur.

Il ne reste donc qu'à chercher par quelle puissance notre esprit peut les former 73
et jusqu'où s'étend cette puissance : cela trouvé, nous verrons facilement la connaissance la plus haute à laquelle nous pouvons parvenir. Il est en effet certain que cette

[380/28] possumus pervenire, cogni | tionem. Certum enim est hanc ejus potentiam se non extendere in infinitum. Nam, cum aliquid de aliqua re affirmamus, quod in conceptu, quem de ea formamus, non continetur, id defectum nostrae perceptionis indicat, sive quod mutilatas quasi et truncatas habemus cogitationes sive ideas. Motum enim semiciruli falsum esse vidimus, ubi nudus in mente est, eum ipsum autem verum, si conceptui globi jungatur vel conceptui alicujus causae talem motum determinantis. Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adaequatas formare, certum est ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.

[74] Sed quod adhuc venit considerandum et quod circa fictionem non fuit operae pretium notare, et ubi maxima datur deceptio, est, quando contingit ut quaedam, quae in imaginatione offeruntur, sint etiam in intellectu, hoc est, quod clare et distincte concipiantur, quod tum, quamdiu distinctum a confuso non distinguitur, certitudo, hoc est, idea vera cum non distinctis commiscetur. Ex. gr., quidam Stoicorum forte audiverunt nomen animae, et etiam quod sit immortalis, quae tantum confuse imaginabantur, imaginabantur etiam simul, et intelligebant, corpora subtilissima caetera omnia penetrare et a nullis penetrari. Cum haec omnia simul imaginabantur, concomitante certitudine hujus axiomatis, statim certi reddebantur mentem esse subtilissima illa corpora, et subtilissima {} corpora non dividi etc.

[75] Sed ab hoc etiam liberamur, dum conamur ad normam datae verae ideae omnes nostras perceptiones examinare, cavendo, uti initio diximus, ab iis, quas ex auditu aut ab experientia vaga habemus. Adde quod talis deceptio ex eo oritur, quod res nimis abstracte concipiunt; nam per se satis clarum est, me illud, quod in suo vero objecto concipio, alteri non posse applicare. Oritur denique etiam ex eo, quod prima elementa totius naturae non intelligunt; unde, sine ordine procedendo et naturam cum abstractis, quamvis sint vera axiomata, [381/29] confundendo, se ipsos confundunt ordinemque naturae perver | tunt. Nobis autem, si quam minime abstracte procedamus et a primis elementis, hoc est, a fonte et origine naturae, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda. [76] Quod autem attinet ad cognitionem originis naturae, minime

15 imaginabantur etiam simul *correxi ex NS Zy* beeldden zich ook met enen in, en verstonden: imaginabantur etiam, et simul intelligebant *OP, edd.* 18 *expunxi, om. NS*: illa *OP, edd.*

puissance de l'esprit ne s'étend pas à l'infini. Car lorsque nous affirmons d'une chose quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous en formons, cela indique un manque en notre perception, c'est-à-dire que nous avons des pensées ou idées en quelque sorte mutilées et tronquées (114). Nous avons vu en effet que le mouvement du demi-cercle est faux quand il est isolé dans l'esprit, mais vrai s'il est joint au concept de la sphère ou au concept de quelque cause déterminant un tel mouvement. Que s'il est de la nature d'un être pensant, comme il semble au premier abord, de former des pensées vraies, c'est-à-dire adéquates, il est certain que les idées inadéquates naissent en nous de cela seul que nous sommes une partie de quelque être pensant dont certaines pensées en leur totalité, d'autres en partie seulement, constituent notre esprit (115).

Mais il faut encore observer quelque chose qu'il ne valait pas la peine de noter à 74
propos de la fiction, et c'est le cas où l'on se trompe le plus gravement : quand il arrive que certaines choses qui s'offrent à l'imagination sont aussi dans l'entendement, c'est-à-dire sont clairement et distinctement conçues. Car alors, tant que le distinct n'est pas distingué du confus, la certitude, c'est-à-dire l'idée vraie, est mêlée aux idées non distinctes. Par exemple, certains des Stoïciens ont entendu à l'occasion le mot d'*âme* et aussi qu'elle est immortelle, choses dont ils n'avaient qu'une imagination confuse ; ils imaginaient aussi en même temps, tout en le comprenant, que les corps les plus subtils pénètrent tous les autres et ne sont pénétrés par aucun. Comme ils imaginaient tout cela en même temps, en y joignant la certitude de cet axiome, ils devenaient aussitôt certains que l'esprit consiste en ces corps très subtils et que ces corps très subtils ne sont pas divisés, etc.

De cela aussi nous nous délivrons en nous efforçant d'examiner toutes nos per- 75
ceptions selon la norme de l'idée vraie que nous avons, nous gardant, comme nous l'avons dit au début, de celles que nous tirons du ouï-dire ou par expérience vague. Ajoutez que si l'on se trompe ainsi, c'est qu'on conçoit les choses de manière trop abstraite ; car il est de soi suffisamment clair que ce que je conçois dans son véritable objet, je ne puis l'appliquer à quelque chose d'autre. Cela provient enfin aussi de ce qu'on ne comprend pas les éléments premiers de toute la nature ; par suite, procédant sans ordre et confondant la nature avec des abstractions, quand bien même ce seraient des axiomes vrais, on tombe soi-même dans la confusion et l'on pervertit l'ordre de la nature (116). Quant à nous, si nous procédons de manière aussi peu abstraite que possible et si nous commençons aussitôt que possible par les premiers éléments, c'est-à-dire par la source et l'origine de la nature, nous n'aurons aucunement à redouter de nous tromper ainsi. Et en ce qui concerne la

est timendum ne eam cum abstractis confundamus. Nam, cum aliquid abstracte concipitur, uti sunt omnia universalia, semper latius comprehenduntur in intellectu, quam revera in natura existere possunt eorum particularia. Deinde, cum in natura dentur multa quorum differentia adeo est exigua ut fere intellectum effugiat, tum facile (si abstracte concipiantur) potest contingere ut confundamur. At, cum origo Naturae, ut postea videbimus, nec abstracte sive universaliter concipi possit, [c]nec latius possit extendi in intellectu quam revera est, nec ullam habeat similitudinem cum mutabilibus, nulla circa ejus ideam metuenda est conclusio, modo normam veritatis (quam jam ostendimus) habeamus. Est nimirum hoc ens unicum, [d]infinitum, hoc est, est omne esse et praeter quod nullum datur esse.

[77] Hucusque de idea falsa. Superest ut de idea dubia inquiramus, hoc est, ut inquiramus quaenam sint ea, quae nos possunt in dubium pertrahere, et simul quomodo dubitatio tollatur. Loquor de vera dubitatione in mente et non de ea quam passim videmus contingere, ubi scilicet verbis, quamvis animus non dubitet, dicit quis se dubitare. Non est enim methodi hoc emendare, sed potius pertinet ad inquisitionem pertinaciae et ejus emendationem.

[78] Dubitatio itaque in anima nulla datur per rem ipsam de qua dubitatur; hoc est, si tantum unica sit idea in anima, sive ea sit vera sive falsa, nulla dabitur dubitatio neque etiam certitudo, sed tantum talis sensatio. Est enim in se nihil aliud nisi talis sensatio; sed dabitur per aliam ideam, quae non adeo clara ac distincta est, ut possimus ex ea aliquid certi circa rem de qua dubitatur,

c. *Hoc supra jam demonstratum est. Si enim tale ens non esset, nunquam posset produci; adeoque mens plus posset intelligere quam natura praestare, quod supra falsum esse constitit.*

d. *Haec non sunt attributa Dei, quae ostendunt ipsius essentiam, ut in Philosophia ostendam.*

4 adeo - effugiat : zeer klein is, en nauwelijks verstaan kan worden (*fort.* valde est exigua, et fere intellectum effugit) 5 confundamur : confundantur *corr. Br., sim. NS* zy verwart worden, *edd.* 6 c *hic posui, coniecturam Katz secutus* : a *OP ubi refertur ad* 10 *esse*[1] 9 habeamus : volgen *NS* (*fort.* teneamus) 9 d *correxi* : z *OP* 13-14 videmus contingere : horen *NS* (*fort.* audimus)

connaissance de l'origine de la nature, il n'est nullement à craindre que nous la 76
confondions avec des abstractions. Lorsqu'on conçoit quelque chose de manière abstraite, comme c'est le cas pour tous les universels, ces concepts s'étendent toujours dans l'entendement plus loin que ne peuvent exister réellement dans la nature les choses particulières qui leur correspondent. De plus, comme il y a dans la nature bien des choses dont la différence est si mince qu'elle échappe presque à l'entendement, il est alors facile (si on les conçoit de manière abstraite) de tomber dans la confusion (117). En revanche, l'origine de la nature, nous le verrons plus tard, ne peut être conçue de manière abstraite et universelle, elle ne peut s'étendre dans l'entendement plus loin qu'en réalité[c], elle n'a aucune ressemblance avec les choses changeantes ; aucune confusion n'est donc à redouter concernant son idée, pourvu que nous ayons la norme de la vérité (que nous avons déjà indiquée). De toute évidence c'est un être unique, infini[d] ; autrement dit, c'est la totalité de l'être, en dehors de quoi il n'y a aucun être.

Voilà pour l'idée fausse. Il nous reste à examiner l'idée douteuse, c'est-à-dire à 77
examiner en quoi consiste ce qui peut nous entraîner dans le doute et, du même coup, comment le doute est dissipé. Je parle du doute effectivement éprouvé dans l'esprit, et non de celui que nous voyons couramment survenir (120) quand, en paroles, sans que l'esprit doute, quelqu'un dit qu'il doute. Ce n'est pas en effet à la méthode qu'il appartient de réformer cette attitude, mais plutôt à l'examen et à la réforme de l'entêtement.

Ainsi, il n'y a aucun doute qui vienne en l'âme par la chose même dont on 78
doute ; autrement dit, s'il n'y a dans l'âme qu'une seule idée, qu'elle soit vraie ou qu'elle soit fausse, il n'y aura aucun doute, ni certitude non plus, mais seulement tel ou tel sentiment (121). En elle-même, elle n'est en effet rien d'autre que sentiment de ceci ou de cela. Mais le doute viendra par une autre idée, qui n'est pas suffisamment claire et distincte pour que nous puissions en conclure quelque chose de certain concernant la chose dont on doute ; autrement dit, l'idée qui nous jette

c. Cela a déjà été démontré plus haut. Si en effet un tel être n'existait pas, il ne pourrait jamais être produit ; si bien que l'esprit pourrait comprendre plus que la nature ne pourrait offrir, et l'on a établi plus haut que c'est faux (118).

d. Ce ne sont pas là des attributs de Dieu qui montrent son essence, comme je le montrerai dans la Philosophie (119).

[382/30] concludere; | hoc est, idea, quae nos in dubium conjicit, non est clara et distincta. Ex. gr., si quis nunquam cogitaverit de sensuum fallacia, sive experientia sive quomodocunque sit, nunquam dubitabit an sol major aut minor sit quam apparet; inde rustici passim mirantur, cum audiunt solem multo majorem esse quam globum terrae. Sed [e]cogitando de fallacia sensuum oritur dubitatio, et si quis, post dubitationem, acquisiverit veram cognitionem sensuum et quomodo per eorum instrumenta res ad distantiam repraesententur, tum dubitatio iterum tollitur.

[79] Unde sequitur nos non posse veras ideas in dubium vocare ex eo quod forte aliquis Deus deceptor existat, qui vel in maxime certis nos fallit, nisi quamdiu nullam habemus claram et distinctam <Dei> ideam, hoc est, si attendamus ad cognitionem quam de origine omnium rerum habemus, et nihil inveniamus quod nos doceat eum non esse deceptorem eadem illa cognitione qua, cum attendimus ad naturam trianguli, invenimus ejus tres angulos aequales esse duobus rectis; sed si talem cognitionem Dei habemus qualem habemus trianguli, tum omnis dubitatio tollitur. Et eodem modo, quo possumus pervenire ad talem cognitionem trianguli, quamvis non certo sciamus an aliquis summus deceptor nos fallat, eodem etiam modo possumus pervenire ad talem Dei cognitionem, quamvis non certo sciamus an detur quis summus deceptor et, modo eam habeamus, sufficiet ad tollendam, uti dixi, omnem dubitationem quam de ideis claris et distinctis habere possumus.

[80] Porro, si quis recte procedat investigando quae prius sunt investiganda, nulla interrupta concatenatione rerum, et sciat quomodo quaestiones sint determinandae antequam ad earum cognitionem accingamur, nunquam nisi certissimas ideas, id est, claras et distinctas habebit. Nam dubitatio nihil aliud est quam suspensio animi circa aliquam affirmationem aut negationem <rei>, quam affirmaret aut negaret, nisi occurreret aliquid, quo ignoto, cognitio ejus rei debet esse imperfecta. Unde colligitur quod dubitatio semper oritur ex eo, quod res absque ordine investigentur.

e. *Id est, scit sensus aliquando se decepisse; sed hoc tantum confuse scit; nam nescit quomodo sensus fallant.*

3 Inde *om. NS* 4 e *correxi* : b *OP* 6 iterum *om. NS* 10 Dei *suppl. G ex NS*: *om. OP, Br., VL* 13 *post* rectis *add. NS* zo blijft de twijffeling, *sim. G suppl.*, (*fort.* tum dubitatio manet) 23 rei *supplevi*, van 't geen, 't welk *NS*: om. *OP, G* 26-27 *ita adnotatio habetur in OP: NS, G ins. post* 5 dubitatio.

dans le doute n'est pas claire et distincte. Par exemple, si l'on n'a jamais pensé à une tromperie des sens, que ce soit pour en avoir fait l'expérience ou tout autrement, on ne doutera jamais si le soleil est plus grand ou plus petit qu'il n'apparaît ; aussi est-il courant que les paysans s'étonnent quand ils entendent dire que le soleil est beaucoup plus grand que le globe terrestre. Mais que l'on pense à une tromperie des sens[e] (122), et le doute naît. Et si, après avoir douté, on a acquis une connaissance vraie des sens et de la façon dont, par l'entremise des organes des sens, les choses sont représentées à distance, alors le doute est à son tour (124) dissipé.

D'où il suit (125) que si nous pouvons révoquer en doute les idées vraies en 79
pensant qu'il existe peut-être quelque Dieu trompeur qui nous abuse même dans les choses les plus certaines, c'est seulement aussi longtemps que nous n'avons aucune idée claire et distincte de Dieu (126), c'est-à-dire seulement si nous portons notre attention sur la connaissance que nous avons de l'origine de toutes choses et si nous ne trouvons rien qui nous apprenne que Dieu n'est pas trompeur par une connaissance semblable à celle qui nous fait trouver, quand nous portons notre attention sur la nature du triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits ; mais si nous avons une connaissance de Dieu telle que nous en avons du triangle, alors tout doute est dissipé. Et de même que nous pouvons parvenir à une telle connaissance du triangle, bien que nous ne sachions pas avec certitude si quelque souverain trompeur nous abuse ou non, de même aussi nous pouvons parvenir à une telle connaissance de Dieu, bien que nous ne sachions pas avec certitude s'il y a ou non un souverain trompeur ; et pourvu que nous ayons cette connaissance, elle suffira, comme je l'ai dit, pour dissiper tout doute que nous pouvons avoir sur les idées claires et distinctes.

Allons plus loin (127) : si l'on procède correctement dans l'étude de ce qui doit 80
être étudié d'abord, sans aucune interruption dans l'enchaînement des choses, et si l'on sait comment déterminer les questions avant de s'attacher à leur solution, on n'aura jamais que des idées très certaines, c'est-à-dire claires et distinctes. Car le doute n'est rien d'autre que la suspension d'une affirmation ou d'une négation que l'esprit effectuerait s'il ne se présentait quelque chose dont l'ignorance rend nécessairement imparfaite la connaissance de la chose en question. D'où l'on conclut que le doute naît toujours de ce que les choses sont étudiées sans ordre.

e. Précisons : on sait (123) que les sens nous ont quelquefois abusés ; mais cela, on ne le sait que confusément, car on ne sait pas de quelle façon les sens trompent.

[383/31] [81] Haec sunt quae promisi tradere in hac prima parte methodi. Sed, |ut nihil omittam eorum quae ad cognitionem intellectus et ejus vires possunt conducere, tradam etiam pauca de memoria et oblivione. Ubi hoc maxime venit considerandum, quod memoria corroboretur ope intellectus et etiam absque ope intellectus. Nam, quoad primum, quo res magis est intelligibilis, eo facilius retinetur, et contra, quo minus, eo facilius eam oblivisciemur. Ex. gr., si tradam alicui copiam verborum solutorum, ea multo difficilius retinebit quam si eadem verba in forma narrationis tradam.

[82] Corroboratur etiam absque ope intellectus, scilicet a vi qua imaginatio, aut sensus quem vocant communem, afficitur ab aliqua re singulari corporea. Dico *singularem*; imaginatio enim tantum a singularibus afficitur. Nam, si quis legerit, ex gr., unam tantum fabulam amatoriam, eam optime retinebit, quamdiu non legerit plures alias ejus generis, quia tum sola viget in imaginatione; sed si plures sint ejusdem generis, simul omnes imaginamur et facile confunduntur. Dico etiam *corpoream*; nam a solis corporibus afficitur imaginatio. Cum itaque memoria ab intellectu corroboretur, et etiam sine intellectu, inde concluditur eam quid diversum esse ab intellectu, et circa intellectum in se spectatum nullam dari memoriam neque oblivionem.

[83] Quid ergo erit memoria? Nihil aliud quam sensatio impressionum cerebri, simul cum cogitatione ad determinatam durationem [f]sensationis. Quod etiam ostendit reminiscentia; nam, ibi anima cogitat de illa sensatione, sed non sub continua duratione, et sic idea istius sensationis non est ipsa duratio sensationis, id est, ipsa memoria. An vero ideae ipsae aliquam patiantur corruptionem, videbimus in Philosophia. Et si hoc alicui valde absurdum videatur, sufficiet ad nostrum propositum ut cogitet quod, quo res est singularior, eo facilius [384/32] retineatur, sicut ex exemplo comoediae modo allato patet. Porro, quo res in |telligibilior, eo etiam facilius retinetur. Unde maxime singularem et tantummodo intelligibilem non poterimus non retinere.

f. *Si vero duratio sit indeterminata, memoria ejus rei est imperfecta, quod quisque etiam videtur a natura didicisse. Saepe enim, ut alicui melius credamus in eo quod dicit, rogamus quando et ubi id contigerit. Quamvis etiam ideae ipsae suam habeant durationem in mente, tamen, cum assueti simus durationem determinare ope alicujus mensurae motus, quod etiam ope imaginationis fit, ideo nullam adhuc memoriam observamus, quae sit purae mentis.*

12 confunduntur: en verwarren hen *NS (fort.* confundimus) 75 f *correxi*: d *OP*

Telles sont les questions que j'ai promis de traiter dans cette première partie de 81
la méthode. Mais pour ne rien omettre de ce qui peut contribuer à la connaissance de l'entendement et de ses forces, j'ajouterai quelques mots sur la mémoire et l'oubli. Ici la principale observation à faire, c'est que la mémoire s'affermit avec l'aide de l'entendement, et aussi sans l'aide de l'entendement. D'abord, en effet, une chose est retenue d'autant plus facilement qu'elle est intelligible ; et inversement nous l'oublions d'autant plus facilement qu'elle l'est moins. Par exemple, si je donne à quelqu'un une multitude de mots sans lien, il les retiendra beaucoup plus difficilement que si je lui donne les mêmes mots sous forme de récit. La mémoire s'affermit aussi 82
sans l'aide de l'entendement, à savoir par la force avec laquelle l'imagination, ou le sens dit commun (128), est affectée par une chose singulière corporelle. Je dis *singulière* : l'imagination n'est en effet affectée que par les choses singulières. Par exemple, si quelqu'un n'a jamais lu qu'une seule comédie galante, il la retiendra parfaitement tant qu'il n'en aura pas lu plusieurs autres du même genre, parce qu'elle est alors seule à s'imposer dans l'imagination ; mais s'il y en a plusieurs du même genre, nous les imaginons toutes à la fois et elles se confondent facilement. Je dis aussi *corporelle* : car l'imagination est affectée seulement par les corps. Si donc la mémoire s'affermit grâce à l'entendement et aussi sans l'entendement, on en conclut qu'elle est quelque chose de différent de l'entendement et que, concernant l'entendement pris en lui-même, il n'y a ni mémoire ni oubli. Que sera donc la mémoire ? Rien d'autre que la 83
sensation d'impressions du cerveau, accompagnée d'une pensée visant à déterminer (129) la durée de la sensation[f]. Ce que montre aussi la réminiscence. Dans ce cas, en effet, l'âme a la pensée de cette sensation, mais sans la situer dans la continuité de la durée ; et ainsi l'idée de cette sensation n'est pas la durée propre à la sensation, c'est-à-dire n'est pas à proprement parler mémoire. Quant à savoir si les idées elles-mêmes sont sujettes à quelque corruption, nous le verrons dans la Philosophie (131). Si cela vous paraît totalement dénué de sens, il suffira pour notre propos que vous pensiez que plus une chose est singulière, plus il est facile de la retenir, comme le met en évidence l'exemple de la comédie mentionné à l'instant ; si l'on ajoute que plus une chose est intelligible, plus il est facile également de la retenir, il en résulte que nous ne pourrons pas ne pas retenir une chose au plus haut point singulière et purement intelligible (132).

f. Si au contraire la durée est indéterminée, la mémoire de la chose est imparfaite : tout le monde semble l'avoir appris naturellement. Souvent, en effet, pour mieux croire quelqu'un dans ce qu'il dit, nous demandons quand et où cela est arrivé. Les idées elles-mêmes ont bien aussi leur propre durée dans l'esprit, mais comme nous sommes habitués à déterminer la durée à l'aide d'une mesure de mouvement, ce qui se fait aussi à l'aide de l'imagination, nous n'observons jusqu'ici aucune mémoire qui soit le fait de l'esprit pur (130).

[84] Sic itaque distinximus inter ideam veram et caeteras perceptiones, ostendimusque, quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, a quibusdam sensationibus fortuitis (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus, sive somniando sive vigilando, varios accipit motus. Vel si placet, hic per imaginationem quicquid velis cape, modo sit quid diversum ab intellectu, et unde anima habeat rationem patientis. Perinde enim est quicquid capias, postquam novimus eandem quid vagum esse et a quo anima patitur, et simul etiam novimus quomodo ope intellectus ab eadem liberamur. Quare etiam nemo miretur me hic nondum probare dari corpus et alia necessaria, et tamen loqui de imaginatione, de corpore et eius constitutione. Nempe, ut dixi, est perinde quid capiam, postquam novi esse quid vagum etc.

[85] At ideam veram simplicem esse ostendimus aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit quomodo et cur aliquid sit, aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti. Id quod idem est quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem et quasi aliquod automa spirituale.

[86] Unde, quantum in initio licuit, acquisivimus notitiam nostri intellectus et talem normam verae ideae, ut jam non vereamur ne vera cum falsis aut fictis confundamus. Nec etiam mirabimur, cur quaedam intelligamus quae nullo modo sub imaginationem cadunt, et alia sint in imaginatione quae prorsus oppugnant intellectum, alia denique cum intellectu conveniant, quandoquidem novimus operationes illas, a quibus imaginationes producuntur, fieri secundum alias leges, prorsus diversas a legibus intellectus, et animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis. [87] Ex quo etiam constat, quam facile ii in

3 (ut sic loquar) atque solutis: en (om zo te spreken) losse *NS*, atque (ut sic loquar) solutis *G* 6 habeat rationem patientis: *add.* gantschelijk *NS* 7 patitur: *add.* gantschelijk *NS* 21 illas *om. NS*

Ainsi donc nous avons distingué l'idée vraie de toutes les autres perceptions et 84
nous avons montré que les idées fictives, fausses, et les autres, tirent leur origine de l'imagination, c'est-à-dire de certaines sensations fortuites (pour ainsi dire (133)) et sans lien, qui ne proviennent pas de la puissance même de l'esprit, mais de causes extérieures, selon que le corps, qu'il rêve ou qu'il veille, reçoit divers mouvements ; ou si l'on préfère, qu'on entende ici par imagination tout ce que l'on voudra, pourvu que ce soit quelque chose de différent de l'entendement, et qui confère à l'âme un rôle passif. Peu importe en effet la manière dont on l'entend, dès qu'on sait qu'elle est quelque chose de vague et qui rend l'âme passive (134), et qu'on sait aussi par là-même comment s'en libérer avec l'aide de l'entendement. Que personne ne s'étonne donc que je ne prouve pas encore ici qu'il y a un corps (135), et autres choses nécessaires, tout en parlant de l'imagination, du corps et de sa constitution : peu importe, je l'ai dit, comment je l'entends, dès que je sais qu'elle est quelque chose de vague, etc.

Du moins avons-nous montré que l'idée vraie est simple ou composée d'idées 85
simples, qu'elle montre comment et pourquoi quelque chose existe ou s'est produit, et que ses effets objectifs procèdent dans l'âme en rapport avec l'être formel de son objet ; ce qui revient à ce qu'ont dit les anciens, à savoir que la science vraie procède de la cause aux effets, à ceci près que jamais, que je sache, ils n'ont conçu l'âme, ainsi que nous le faisons ici, comme agissant selon des lois déterminées, et pour ainsi dire
comme un automate spirituel (136). 86

Par là nous avons acquis, autant qu'il était possible au départ, la notion (137) de notre entendement, et une norme de l'idée vraie telle que désormais nous ne craignons plus de confondre le vrai avec le faux ou le fictif. Nous ne nous demanderons pas non plus pourquoi nous avons l'intellection de certaines choses qui ne tombent d'aucune façon sous l'imagination, pourquoi il y a dans l'imagination des choses qui s'opposent complètement à l'entendement, et d'autres enfin qui s'accordent avec l'entendement, puisque nous savons que les opérations qui produisent les imaginations s'effectuent selon d'autres lois, complètement différentes des lois de l'entendement, et que l'âme, s'agissant de l'imagination, n'a qu'un rôle passif. Ainsi l'on reconnaît avec quelle facilité ceux qui n'ont pas 87

[385/33] |magnos errores possunt delabi, qui non accurate distinxerunt inter imaginationem et intellectionem. In hos, ex. gr., quod extensio debeat esse in loco, debeat esse finita, cujus partes ab invicem distinguantur realiter, quod sit primum et unicum fundamentum omnium rerum, et uno tempore majus spatium occupet quam alio, multaque ejusmodi alia, quae omnia prorsus oppugnant veritatem, ut suo loco ostendemus.

[88] Deinde, cum verba sint pars imaginationis, hoc est, quod, prout vage ex aliqua dispositione corporis componuntur in memoria, multos conceptus fingamus, ideo non dubitandum quin etiam verba, aeque ac imaginatio, possint esse causa multorum magnorumque errorum, nisi magnopere ab ipsis caveamus. [89] Adde quod sint constituta ad libitum et captum vulgi, adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu. Quod clare patet ex eo, quod omnibus iis, quae tantum sunt in intellectu et non in imaginatione, nomina imposuerunt saepe negativa, uti sunt incorporeum, infinitum etc.; et etiam multa, quae sunt revera affirmativa, negative exprimunt et contra, uti sunt increatum, independens, infinitum, immortale etc., quia nimirum horum contraria multo facilius imaginamur, ideoque prius primis hominibus occurrerunt et nomina positiva [g]usurparunt.

[90] Vitamus praeterea aliam magnam causam confusionis, et quae facit, quominus intellectus ad se reflecta : nempe, cum non distinguimus inter imaginationem et intellectionem, putamus ea, quae facilius imaginamur, nobis esse clariora, et id, quod imaginamur, putamus intelligere. Unde, quae sunt postponenda anteponimus, et sic verus ordo progrediendi pervertitur, nec aliquid legitime concluditur.

[386/34] [91] [h]Porro, ut tandem ad secundam partem hujus methodi perve |niamus, proponam, primo, nostrum scopum in hac methodo, ac deinde media, ut eum attingamus. Scopus

g. *Multa affirmamus et negamus, quia natura verborum id affirmare et negare patitur, non vero rerum natura; adeoque, hac ignorata, facile aliquid falsum pro vero sumeremus.*

h. *Praecipua hujus partis regula est, ut ex prima parte sequitur, recensere omnes ideas, quas ex puro intellectu in nobis invenimus, ut eae ab iis, quas imaginamur, distinguantur; quod ex proprietatibus uniuscujusque, nempe imaginationis et intellectus, erit eliciendum.*

3 distinguantur *corr. VL*: distinguuntur *OP, L, G* 14 sunt[2] *om. NS* 16 *hic posui signum adnot.* g, *sim. NS, ubi signum adnot. habetur ante* 17 vitamus 22 h correxi : e *OP* 24 multa - 25 sumeremus *in textu post* 16 usurparunt *posuit OP, G* 28 intellectus *correxi ex NS* verstant : intellectionis *OP, edd.*

distingué soigneusement l'imagination et l'intellection peuvent glisser dans de graves erreurs. Dans celles-ci par exemple : que l'étendue doit être dans un lieu, qu'elle doit être finie, que ses parties sont réellement distinctes les unes des autres, qu'elle est le premier et l'unique fondement de toutes choses, qu'elle occupe à un certain moment plus d'espace qu'à un autre, et bien d'autres choses de ce genre, qui sont toutes complètement opposées à la vérité, comme nous le montrerons en son lieu (138).

De plus, comme les mots sont une partie de l'imagination, je veux dire que c'est 88
selon qu'ils se composent vaguement dans la mémoire en vertu de quelque disposition du corps, que nous forgeons bon nombre de concepts (139), il ne fait pas de doute qu'ils peuvent aussi, tout autant que l'imagination, causer de multiples et graves erreurs, à moins que nous nous mettions sérieusement en garde contre eux. Ajoutez qu'ils ont été formés selon la fantaisie et le point de vue de la foule (140), si 89
bien qu'ils ne sont que les signes des choses telles qu'elles sont dans l'imagination, et non telles qu'elles sont dans l'entendement. Voici ce qui le met en pleine évidence : à tout ce qui est seulement dans l'entendement et non dans l'imagination, on a imposé des termes souvent négatifs, comme incorporel, infini, etc., et même on exprime de manière négative bien des choses qui sont en réalité positives, et inversement, comme incréé, indépendant, infini, immortel (141), etc., parce que nous imaginons bien sûr beaucoup plus facilement leurs contraires et que pour cette raison ceux-ci se sont présentés d'abord aux premiers hommes et ont accaparé les termes positifs[g].

Nous évitons en outre une autre cause importante de confusion, et qui 90
empêche l'entendement de réfléchir sur lui-même : quand nous ne distinguons pas imagination et intellection, nous croyons que ce que nous imaginons plus facilement est plus clair pour nous, et ce que nous imaginons, nous croyons en avoir l'intellection. Par suite, nous mettons avant ce qui doit venir après ; ainsi le véritable ordre de progression est perverti et il n'y a pas de conclusion légitime (142).

Poursuivons. Pour arriver enfin à la seconde partie de cette méthode[h] (143), je 91
présenterai d'abord le but qui est le nôtre dans cette méthode, et ensuite les moyens

g. Il y a beaucoup de choses que nous affirmons et nions parce que la nature des mots s'y prête, mais non la nature des choses ; aussi, dans l'ignorance de celle-ci, nous prendrions facilement pour vrai quelque chose de faux.

h. La règle principale de cette partie, comme il suit de la première partie, est de recenser toutes les idées que nous trouvons en nous issues de l'entendement pur, pour les distinguer de celles que nous imaginons ; ce qui devra être dégagé à partir des propriétés respectives de l'imagination et de l'entendement.

itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint. Deinde, omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes.

[92] Quoad primum, ut jam tradidimus, requiritur ad nostrum ultimum finem, ut res concipiatur vel per solam suam essentiam vel per proximam suam causam. Scilicet, si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi. Si vero res non sit in se, sed requirat causam ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi; nam, revera, 'cognitio effectus nihil aliud est quam perfectiorem causae cognitionem acquirere.

[93] Unde, nunquam nobis licebit, quamdiu de inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere; et magnopere cavebimus, ne misceamus ea, quae tantum sunt in intellectu, cum iis quae sunt in re. Sed optima conclusio erit depromenda ab essentia aliqua particulari affirmativa, sive a vera et legitima definitione. Nam ab axiomatibus solis universalibus non potest intellectus ad singularia descendere, quandoquidem axiomata ad infinita se extendunt, nec intellectum magis ad unum quam ad aliud singulare contemplandum determinant. [94] Quare recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare; quod eo felicius et facilius procedet, quo rem aliquam melius definiverimus. Quare cardo totius hujus secundae methodi partis in hoc solo versatur, nempe in conditionibus bonae definitionis cognoscendis et deinde in modo eas inveniendi. Primo, itaque, de conditionibus definitionis agam.

[95] Definitio, ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare, et cavere ne ejus loco propria quaedam usurpemus. Ad quod explicandum, ut alia exempla omittam, ne videar aliorum errores velle detegere, adferam tantum exemplum alicujus rei abstractae, quae perinde
[387/35] est quomodocunque definiatur, | circuli scilicet. Quod, si definiatur | esse figuram aliquam, cujus

i. *Nota, quod hinc apparet nihil nos de Natura posse <legitime> intelligere, quin simul cognitionem primae causae, sive Dei, ampliorem reddamus.*

8 ut existat : om wezentlijk te zijn *NS* (*in marg.* causa existendi) 9 i *correxi* : f *OP* 14 axiomatibus *correx. G*: axiomatis *OP* 18 cardo – 19 partis : de grotvest van het tweede van deze middel (*fort.* cardo secundae hujus methodi) 26 legitime *suppleui ex NS* wettelijk, of behorelijk, *sim. G*

d'y accéder. Le but, donc, est d'avoir des idées claires et distinctes, c'est-à-dire telles qu'elles proviennent de l'esprit pur et non de mouvements fortuits du corps. Ensuite, pour ramener toutes les idées à une seule, nous nous efforcerons de les enchaîner et de les ordonner d'une façon telle que notre esprit, autant qu'il se peut faire, rapporte objectivement l'être formel de la nature, en sa totalité et dans ses parties.

En ce qui concerne le premier point, comme nous l'avons déjà exposé (144), il 92
est requis pour notre fin dernière qu'une chose soit conçue ou bien par sa seule essence ou bien par sa cause prochaine. À savoir : si la chose est en soi ou, comme on dit communément (145), cause de soi, elle devra alors être comprise par sa seule essence ; si au contraire la chose n'est pas en soi, mais requiert pour exister une cause, alors elle devra être comprise par sa cause prochaine. Car en vérité connaître l'effet n'est rien d'autre qu'acquérir une connaissance plus parfaite de la cause[i].

Aussi ne nous sera-t-il jamais permis, tant qu'il s'agit d'étudier les choses réelles, 93
de conclure quoi que ce soit à partir d'abstractions ; et nous prendrons grand soin de ne pas mêler ce qui n'est que dans l'entendement avec ce qui est dans le réel. La conclusion la meilleure devra être tirée de quelque essence particulière affirmative (146), c'est-à-dire d'une définition véritable et légitime. Des seuls axiomes universels, en effet, l'entendement ne peut descendre aux choses singulières, puisque les axiomes s'étendent à une infinité de choses et ne déterminent pas l'entendement à considérer une chose singulière plutôt qu'une autre. C'est pourquoi la bonne voie de décou- 94
verte consiste à se donner quelque définition comme point de départ pour former des pensées ; ce qui s'accomplira avec d'autant plus de bonheur et de facilité que nous aurons donné d'une chose une meilleure définition. C'est pourquoi l'axe de toute cette seconde partie de la méthode concerne exclusivement la connaissance des conditions d'une bonne définition, puis la manière de les trouver. Je traiterai donc d'abord des conditions de la définition.

La définition, pour être dite parfaite, devra expliquer l'essence intime de la 95
chose et prendre soin de ne pas lui substituer certains caractères propres. Pour expliquer ce point, laissant de côté d'autres exemples pour ne pas avoir l'air de relever les erreurs des autres, j'apporterai seulement l'exemple d'une chose abstraite qu'il est indifférent de définir d'une manière ou d'une autre : l'exemple du cercle. Si on le définit comme une figure dans laquelle les lignes menées du centre à la

i. Notez qu'il en résulte manifestement que nous ne pouvons rien comprendre véritablement de la Nature sans par là même accroître la connaissance de la cause première, c'est-à-dire de Dieu.

lineae, a centro ad circumferentiam ductae, sunt aequales, nemo non videt talem definitionem minime explicare essentiam circuli, sed tantum ejus aliquam proprietatem. Et quamvis, ut dixi, circa figuras et caetera entia rationis hoc parum referat, multum tamen refert circa entia physica et realia; nimirum, quia proprietates rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur. Si autem has praetermittimus, necessario concatenationem intellectus, quae naturae concatenationem referre debet, pervertemus et a nostro scopo prorsus aberrabimus. Ut itaque hoc vitio liberemur, erunt haec observanda in definitione.

[96] Si res sit creata:

1. definitio debebit, uti diximus, comprehendere causam proximam. Ex. gr., circulus, secundum hanc legem, sic esset definiendus: eum esse figuram quae describitur a linea quacunque, cujus alia extremitas est fixa, alia mobilis; quae definitio clare comprehendit causam proximam.

2. Talis requiritur conceptus rei, sive definitio, ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis conjuncta, spectatur, ex ea concludi possint, uti in hac definitione circuli videre est. Nam ex ea clare concluditur omnes lineas a centro ad circumferentiam ductas aequales esse. Quodque hoc sit necessarium requisitum definitionis, adeo per se est attendenti manifestum ut non videatur operae pretium in ipsius demonstratione morari, nec etiam ostendere ex hoc secundo requisito omnem definitionem debere esse affirmativam. Loquor de affirmatione intellectiva, parum curando verbalem, quae, propter verborum penuriam, poterit fortasse aliquando negative exprimi, quamvis affirmative intelligatur.

[97] Definitionis vero rei increatae haec sunt requisita.

1. Ut omnem causam secludat, hoc est, objectum nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem.

2. Ut, data ejus rei definitione, nullus maneat locus quaestioni, an sit.

3. Ut nulla, quoad mentem, habeat substantiva, quae possint adjectivari, hoc est, ne per aliqua abstracta explicetur.

[388/36] 4. Et ultimo (quamvis hoc notare non sit valde necessarium) |requiritur, ut ab ejus definitione omnes ejus proprietates concludantur. Quae etiam omnia attendenti accurate fiunt manifesta.

3 caetera *om. NS* 16 per se *om. NS* 28 concludantur: verklaart worden *NS*

circonférence sont égales, tout le monde voit qu'une telle définition n'explique pas du tout l'essence du cercle, mais seulement une de ses propriétés. Et bien que, comme je l'ai dit, s'agissant de figures et de tous les autres êtres de raison, cela importe peu, cela importe beaucoup en tout cas lorsqu'il s'agit d'êtres physiques et réels (147) : effectivement, on ne comprend pas les propriétés des choses tant qu'on ignore leurs essences. Or, si nous les négligeons, nous pervertirons nécessairement l'enchaînement de l'entendement qui doit rapporter l'enchaînement de la nature, et nous nous écarterons tout à fait de notre but. C'est pourquoi, pour nous délivrer de ce défaut, il faudra dans la définition respecter les conditions suivantes. 96

Si la chose est créée (148) :

1. La définition devra, nous l'avons dit, comprendre la cause prochaine. Par exemple le cercle, selon cette règle, devrait être défini comme suit : c'est une figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe et l'autre mobile. Il est clair que cette définition comprend la cause prochaine (149).

2. Le concept ou définition de la chose doit être tel que toutes les propriétés de la chose, quand on l'envisage seule et non jointe à d'autres, puissent en être conclues, comme on peut le voir dans notre définition du cercle. En effet, on en conclut clairement que toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales. Que ce soit là un réquisit nécessaire de la définition, cela est de soi si manifeste à qui est attentif qu'il ne vaut pas la peine, semble-t-il, de s'attarder à le démontrer, ni non plus de faire voir, à partir de ce second réquisit, que toute définition doit être affirmative. Je parle de l'affirmation mentale, me souciant peu de la verbale, qui pourra peut-être parfois, du fait de la pénurie de mots, s'exprimer sous forme négative, bien qu'on l'entende de manière affirmative.

Quant à la définition de la chose incréée, les réquisits sont les suivants. 97

1. Qu'elle exclue toute cause (150), c'est-à-dire que l'objet n'ait besoin pour son explication de rien d'autre que de son être propre.
2. Qu'une fois donnée la définition de cette chose, il n'y ait plus lieu de poser la question : existe-t-elle ?
3. Qu'elle ne comporte, mentalement, aucun substantif qui puisse être adjectivé(151), c'est-à-dire qu'elle ne s'explique pas par des abstractions.
4. Et pour finir (bien qu'il ne soit pas absolument nécessaire de le noter), il est requis que toutes les propriétés de la chose se concluent de sa définition. Tout cela aussi devient manifeste à celui qui y prête soigneusement attention.

[98] Dixi etiam quod optima conclusio erit depromenda ab essentia aliqua particulari affirmativa; quo enim specialior est idea, eo distinctior ac proinde clarior est. Unde cognitio particularium quam maxime nobis quaerenda est.

[99] Quoad ordinem vero, et ut omnes nostrae perceptiones ordinentur et uniantur, requiritur ut, quamprimum fieri potest et ratio postulat, inquiramus an detur quoddam ens, et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut ejus essentia objectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum, et tum mens nostra, uti diximus, quam maxime referet naturam; nam, et ipsius essentiam et ordinem et unionem habebit objective. Unde possumus videre apprime nobis esse necessarium ut semper a rebus physicis, sive ab entibus realibus, omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad ejus fieri potest, secundum seriem causarum, ab uno ente reali ad aliud ens reale, et ita quidem, ut ad abstracta et universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus sive ut ea ab aliquo reali non condudantur: utrumque enim verum progressum intellectus interrumpit.

[100] Sed notandum me hic, per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque. Seriem enim rerum singularium mutabilium impossibile foret humanae imbecillitati assequi, cum propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una et eadem re, quarum unaquaeque potest esse causa, ut res existat aut non existat, quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive (ut jam diximus) non est aeterna veritas. [101] Verumenimvero neque etiam opus est ut earum seriem intelligamus, siquidem rerum singularium mutabilium essentiae non sunt depromendae ab earum serie sive ordine existendi, cum hic nihil aliud nobis praebeat praeter denominationes extrinsecas, relationes aut ad summum circumstantias: quae omnia longe absunt ab intima essentia rerum. Haec vero tantum est petenda a fixis

9 apprime *om.* NY

J'ai dit aussi que la conclusion la meilleure devra être tirée de quelque essence 98
particulière affirmative ; en effet plus une idée est spéciale, plus elle est distincte, et par conséquent plus claire. Aussi devons-nous rechercher le plus possible la connaissance des choses particulières.

En ce qui concerne l'ordre, et pour ordonner et unifier toutes nos perceptions (152), il est requis, dès que faire se peut et que la raison l'exige, que nous cherchions s'il y a un certain être, et en même temps quel il est, qui soit la cause de toutes choses, de sorte que son essence objective soit aussi la cause de toutes nos idées ; et alors notre esprit, nous l'avons dit (153), rapportera le plus possible la nature, car il en aura, sur le mode objectif, et l'essence, et l'ordre, et l'unité. De là nous pouvons voir qu'il nous est avant tout nécessaire de déduire toujours toutes nos idées de choses physiques, c'est-à-dire d'être réels, en progressant, autant que faire se peut, selon la série des causes, d'un être réel à un autre être réel, et cela, bien sûr, sans passer à l'abstrait et à l'universel, ni pour en conclure quelque chose de réel, ni pour le conclure de quelque chose de réel (154) : dans les deux cas en effet, on interrompt le véritable progrès de l'entendement.

Mais il faut noter qu'ici, par la série des causes et des êtres réels, je n'entends pas 100
la série des choses singulières changeantes, mais seulement la série des choses fixes et éternelles. Il serait en effet impossible à la faiblesse humaine de saisir la série des choses singulières changeantes (155), tant à cause de leur multitude innombrable qu'à cause des circonstances infinies touchant une seule et même chose, circonstances dont chacune peut être cause de son existence ou de sa non-existence ; car l'existence de ces choses n'a aucune connexion avec leur essence ou, si l'on veut (comme nous l'avons déjà dit), n'est pas une vérité éternelle (156). Mais en vérité, il n'est pas 101
non plus besoin d'en comprendre la série, puisque les essences des choses singulières changeantes n'ont pas à être tirées de leur série, c'est-à-dire de leur ordre d'accès à l'existence, lequel ne nous offre rien d'autre que des dénominations extrinsèques, des relations, ou tout au plus des circonstances ; et tout cela est bien éloigné de l'essence intime des choses. Cette essence, au contraire, ne doit être demandée

[389/37] atque aeternis re | bus, et simul a legibus, in iis rebus tanquam in suis veris codicibus inscriptis, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur. Imo, haec mutabilia singularia adeo intime atque essentialiter (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint. Unde haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen, ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam, erunt nobis tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium et causae proximae omnium rerum.

[102] Sed, cum hoc ita sit, non parum difficultatis videtur subesse ut ad horum singularium cognitionem pervenire possimus; nam, omnia simul concipere res est longe supra humani intellectus vires. Ordo autem ut unum ante aliud intelligatur, uti diximus, non est petendus ab eorum existendi serie, neque etiam a rebus aeternis: ibi enim omnia haec sunt simul natura. Unde alia auxilia necessario sunt quaerenda praeter illa quibus utimur ad res aeternas earumque leges intelligendum; attamen non est hujus loci ea tradere neque etiam opus est, nisi postquam rerum aeternarum, earumque infallibilium legum, sufficientem acquisiverimus cognitionem, sensuumque nostrorum natura nobis innotuerit.

[103] Antequam ad rerum singularium cognitionem accingamur, tempus erit ut ea auxilia tradamus quae omnia eo tendent, ut nostris sensibus sciamus uti, et experimenta certis legibus et ordine facere, quae sufficient ad rem, quae inquiritur, determinandam, ut tandem ex iis concludamus, secundum quasnam rerum aeternarum leges facta sit, et intima ejus natura nobis innotescat, ut suo loco ostendam.

[104] Hic, ut ad propositum revertar, tantum enitar tradere quae videntur necessaria ut ad cognitionem rerum aeternarum pervenire possimus, earumque definitiones formemus conditionibus supra traditis. Quod ut fiat, revocandum in memoriam id quod supra diximus, nempe quod, ubi mens ad aliquam cogitationem attendit ut ipsam perpendat bonoque ordine ex ea deducat quae legitime sunt deducenda, si ea falsa fuerit, falsitatem deteget; sin autem vera, tum feliciter perget sine ulla inter-
[390/38] ruptione res veras inde de | ducere. Hoc, inquam, ad nostram rem requiritur. Nam, ex

qu'aux choses fixes et éternelles, ainsi qu'aux lois qui y sont pour ainsi dire codifiées comme dans leur vrai registre, lois selon lesquelles toutes les choses singulières se produisent et s'ordonnent (157). Bien plus, ces choses singulières changeantes dépendent si intimement et, dirais-je, si essentiellement (158) de ces choses fixes qu'elles ne peuvent sans celles-ci ni être ni être conçues. Aussi, ces choses fixes et éternelles, tout en étant singulières, seront cependant pour nous, à cause de leur présence en tout lieu et de leur puissance très étendue, comme des universaux ou des genres (159) pour les définitions des choses singulières changeantes, et les causes prochaines de toutes choses (160).

Cela étant, une difficulté, et non des moindres, semble sous-jacente à l'effort de 102
connaissance de ces choses singulières. Les concevoir toutes à la fois est en effet bien au-dessus des forces de l'entendement humain. Or l'ordre à suivre pour comprendre une chose avant une autre ne doit pas être demandé, nous l'avons dit, à la série de leurs existences, ni non plus aux choses éternelles. Là en effet toutes ces choses sont par nature simultanées. Aussi faut-il nécessairement rechercher d'autres secours, en plus de ceux dont nous nous servons pour comprendre les choses éternelles et leurs lois. Cependant ce n'est pas ici le lieu d'en traiter, et il n'en est pas non plus besoin tant que nous n'aurons pas acquis une connaissance suffisante des choses éternelles, ainsi que de leurs lois infaillibles, et tant que la nature de nos sens ne nous sera pas connue. C'est avant de nous attacher à la connaissance des choses sin- 103
gulières qu'il sera temps de traiter de ces secours : tous visent à nous apprendre à user de nos sens et à faire, suivant certaines lois et avec ordre, les expérimentations (161) qui suffisent à déterminer la chose cherchée, pour en conclure enfin selon quelles lois des choses éternelles elle a été produite et en connaître la nature intime, comme je le montrerai en son lieu. Ici, pour revenir à mon propos, je m'efforcerai seulement d'exposer ce qui semble nécessaire pour que nous puissions parvenir à la connaissance des choses éternelles et pour que nous formions leurs définitions suivant les conditions ci-dessus exposées.

Pour cela, il faut rappeler à la mémoire ce que nous avons dit plus haut (162), à 104
savoir : lorsque l'esprit s'applique à quelque pensée pour l'apprécier et en déduire en bon ordre ce qui doit en être légitimement déduit, si cette pensée est fausse, il en décèlera la fausseté ; et si elle est vraie, alors il continuera, sans être jamais interrompu, à en déduire avec bonheur des choses vraies. Cela, dis-je, est requis pour

nullo <alio> fundamento cogitationes nostrae determinari queunt. [105] Si igitur rem omnium primam investigare velimus, necesse est dari aliquod fundamentum, quod nostras cogitationes eo dirigat. Deinde, quia methodus est ipsa cognitio reflexiva, hoc fundamentum, quod nostras cogitationes dirigere debet, nullum aliud potest esse quam cognitio ejus quod formam veritatis constituit, et cognitio intellectus ejusque proprietatum et virium. Hac enim acquisita, fundamentum habebimus a quo nostras cogitationes deducemus, et viam qua intellectus, prout ejus fert capacitas, pervenire poterit ad rerum aeternarum cognitionem, habita nimirum ratione virium intellectus.

[106] Quod si vero ad naturam cogitationis pertineat veras formare ideas, ut in prima parte ostensum, hic jam inquirendum quid per vires et potentiam intellectus intelligamus. Quoniam vero praecipua nostrae methodi pars est vires intellectus ejusque naturam optime intelligere, cogimur necessario (per ea quae in hac secunda parte methodi tradidi) haec deducere ex ipsa cogitationis et intellectus definitione.

[107] Sed hucusque nullas regulas inveniendi definitiones habuimus; et quia eas tradere non possumus, nisi cognita natura sive definitione intellectus ejusque potentia, hinc sequitur quod vel definitio intellectus per se debet esse clara vel nihil intelligere possumus. Illa tamen per se absolute clara non est; attamen, quia ejus proprietates, ut omnia quae ex intellectu habemus, clare et distincte percipi nequeunt nisi cognita earum natura, ergo definitio intellectus per se innotescet si ad ejus proprietates, quas clare et distincte intelligimus, attendamus. Intellectus igitur proprietates hic enumeremus easque perpendamus, deque nostris innatis [k]instrumentis agere incipiamus.

[108] Intellectus proprietates, quas praecipue notavi et clare intelligo, hae sunt.

1. Quod certitudinem involvat, hoc est, quod sciat res ita esse formaliter ut in ipso objective continentur.

[391/39] 2. Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas abso |lute, quasdam ex aliis. Nempe, quantitatis ideam format absolute nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis.

k. *Vide supra, pag. 365. 366 et seqq.*

1 alio *suppl. G, sim. NS*: determinari *correx. G, sim. NS*: terminari *OP* 11 optime *om. NS* 12 methodi *om. NS* 21 k *correxi*: g *OP*

notre objet. Car il n'y a pas d'autre fondement à partir duquel nos pensées puissent être déterminées (163). Si donc nous voulons pousser l'investigation jusqu'à la chose qui vient avant toute autre, ce qui est nécessaire, c'est un fondement qui y dirige nos pensées. Et puisque la méthode consiste en la seule connaissance réflexive, ce fondement qui doit diriger nos pensées ne peut être que la connaissance de ce qui constitue la forme de la vérité, ainsi que la connaissance de l'entendement, de ses propriétés et de ses forces. Celle-ci acquise, en effet, nous aurons un fondement grâce auquel nous déduirons nos pensées, et la voie par laquelle l'entendement, dans la mesure de sa capacité, pourra parvenir à la connaissance des choses éternelles ; compte tenu, bien sûr, des forces de l'entendement.

Maintenant, s'il appartient à la nature de la pensée de former des idées vraies, comme on l'a montré dans la première partie, il faut ici chercher ce que nous comprenons par forces et puissance de l'entendement. Or, puisque la principale partie de notre méthode consiste à comprendre parfaitement les forces de l'entendement et sa nature, nous sommes nécessairement contraints (en vertu de ce que j'ai exposé dans cette seconde partie de la méthode) de le déduire de la définition même de l'entendement et de la pensée. Mais jusqu'ici nous n'avons pas eu de règle pour trouver les définitions, et puisque nous ne pouvons en donner sans connaître la nature, c'est-à-dire la définition, de l'entendement ainsi que sa puissance, il s'ensuit ou bien que la définition de l'entendement doit être claire par elle-même, ou bien que nous ne pouvons rien comprendre. Cette définition, cependant, n'est pas claire absolument par elle-même. Toutefois (164), puisque les propriétés de l'entendement, comme tout ce que nous tenons de l'entendement, ne peuvent être clairement et distinctement perçues sans que leur nature soit connue, il en résulte que la définition de l'entendement se fera connaître par elle-même si nous portons notre attention sur les propriétés de l'entendement que nous comprenons clairement et distinctement. Recensons donc ici les propriétés de l'entendement, apprécions-les, et commençons à traiter de nos instruments innés[k].

Les propriétés de l'entendement que j'ai principalement remarquées(166) et que je comprends clairement sont les suivantes :

1. Il enveloppe la certitude ; autrement dit, il sait que les choses sont formellement telles qu'elles sont contenues en lui objectivement.
2. Il perçoit certaines choses, c'est-à-dire forme certaines idées, absolument, les autres à partir d'autres idées. C'est bien absolument qu'il forme l'idée de quantité, sans avoir égard à d'autres pensées ; mais les idées du mouvement, il ne les forme qu'en ayant égard à l'idée de quantité.

k. Voir plus haut § 39-40 et sq. (165).

3. Quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format. Ideam enim quantitatis, si eam per causam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicujus plani corpus, ex motu lineae vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; quae quidem perceptiones non inserviunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem. Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur nisi percepta quantitate, et motum etiam ad formandam lineam in infinitum continuare possumus, quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitae quantitatis.

4. Ideas positivas prius format quam negativas.

5. Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit et numero infinito. Vel potius, ad res percipiendas nec ad numerum nec ad durationem attendit; cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione et quantitate percipit.

6. Ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur; confusae autem contra. Nobis enim invitis saepe formantur.

7. Ideas rerum, quas intellectus ex aliis format, multis modis mens determinare potest: ut, ad determinandum, ex. gr., planum ellipseos, fingit stylum chordae adhaerentem circa duo centra moveri, vel concipit infinita puncta eandem semper et certam rationem ad datam aliquam rectam lineam habentia, vel conum plano aliquo obliquo sectum, ita ut angulus inclinationis major sit angulo verticis coni, vel aliis infinitis modis.

8. Ideae, quo plus perfectionis alicujus objecti exprimunt, eo perfectiores sunt. Nam fabrum, qui fanum aliquod excogitavit, non ita admiramur ac illum, qui templum aliquod insigne excogitavit.

1 Ideam-2 determinat: Ideam enim quantitatis, si per causam percipit, tum eam per quantitatem determinat *corr. G, sim. NS*

3. Celles qu'il forme absolument expriment l'infinité ; et celles qu'il forme à partir d'autres sont déterminées. Soit en effet l'idée de quantité : s'il recourt à une cause pour la percevoir, alors il détermine la quantité. Par exemple, quand il perçoit qu'à partir du mouvement d'un plan on engendre un volume ; à partir du mouvement d'une ligne, un plan ; à partir enfin du mouvement d'un point, une ligne. Ces perceptions ne servent pas, bien sûr, à comprendre la quantité, mais seulement à la déterminer. Et voici ce qui le rend manifeste : nous les concevons comme engendrées par le mouvement, alors que pourtant on ne perçoit pas le mouvement sans percevoir d'abord la quantité, et de plus nous pouvons pour former une ligne prolonger le mouvement à l'infini, ce que nous ne pourrions absolument pas faire si nous n'avions pas l'idée de quantité infinie.
4. Il forme les idées positives avant les idées négatives.
5. Il perçoit les choses non pas tant sous l'aspect de (167) la durée que sous l'aspect d'une certaine forme d'éternité et d'un nombre infini. Ou plutôt, pour percevoir les choses, il n'a égard ni au nombre ni à la durée ; mais quand il imagine les choses, il les perçoit sous l'aspect d'un certain nombre, d'une durée et d'une quantité déterminées.
6. Les idées que nous formons claires et distinctes paraissent suivre de la seule nécessité de notre nature, en ce sens qu'elles semblent dépendre absolument de notre seule puissance. C'est le contraire pour les confuses ; elles se forment en effet souvent malgré nous.
7. L'esprit peut déterminer de multiples manières (168) les idées des choses que l'entendement forme à partir d'autres : ainsi, pour déterminer par exemple une surface elliptique, il feint qu'un poinçon appliqué contre une corde se meut autour de deux centres, ou bien il conçoit une infinité de points ayant toujours le même rapport déterminé avec une droite donnée, ou un cône coupé par un plan oblique de façon telle que l'angle d'inclinaison soit plus grand que l'angle au sommet du cône, et il y a une infinité d'autres manières (169).
8. Les idées sont d'autant plus parfaites qu'il y a plus de perfection dans l'objet qu'elles expriment. Car l'ouvrier qui a conçu une chapelle excite moins notre admiration que celui qui a conçu un temple magnifique.

[392/40] [109] | Reliqua, quae ad cogitationem referuntur, ut amor, laetitia etc., nihil moror; nam, nec ad nostrum institutum praesens faciunt nec etiam possunt concipi nisi percepto intellectu. Nam, perceptione omnino sublata, ea omnia tolluntur.

[110] Ideae falsae et fictae nihil positivum habent (ut abunde ostendimus) per quod falsae aut fictae dicuntur; sed solo defectu cognitionis ut tales considerantur. Ideae ergo falsae et fictae, quatenus tales, nihil nos de essentia cogitationis docere possunt, sed haec petenda ex modo recensitis proprietatibus positivis. Hoc est, jam aliquid commune statuendum est, ex quo hae proprietates necessario sequantur, sive, quo dato, hae necessario dentur, et quo sublato, haec omnia tollantur.

Reliqua desiderantur.

Je ne m'arrête pas à toutes les autres sortes de pensée, comme l'amour, la 109
joie, etc. : elles ne concernent pas notre projet actuel (170), et l'on ne peut même pas les concevoir sans percevoir d'abord l'entendement. Car si la perception est entièrement supprimée, elles le sont toutes aussi.

Les idées fausses et fictives n'ont rien de positif (nous l'avons abondamment 110
montré) qui les fasse qualifier de fausses ou de fictives ; c'est seulement à cause d'un manque de connaissance qu'elles sont considérées comme telles (171). Par conséquent, les idées fausses et fictives, en tant que telles, ne peuvent rien nous apprendre sur l'essence de la pensée ; celle-ci doit être demandée aux propriétés positives qu'on vient de recenser. Autrement dit, il faut maintenant établir quelque chose de commun d'où suivent nécessairement ces propriétés, c'est-à-dire tel que, s'il est donné, ces propriétés le soient nécessairement aussi, et s'il est supprimé, tout cela le soit aussi (172).

Le reste manque.

Notes au *Tractatus de Intellectus Emendatione*

Notes sur l'établissement du texte
par Filippo Mignini

Le sous-titre

Le sous-titre de *NS* suppose une version latine (à savoir : *Et de Methodo ad eum perficiendum*) qui n'a rien en commun avec le sous-titre de *OP*. Or, ce dernier ne peut être mis sur le compte d'une liberté prise par le traducteur. Deux hypothèses sont alors possibles : 1 / absent dans l'original, le sous-titre aurait été ajouté par les rédacteurs de *OP* et de *NS* les uns indépendamment des autres ; 2 / le sous-titre original aurait été celui transmis par *NS* ; modifié après la traduction par un réviseur du texte latin, il aurait été explicité *ad eum percipiendum* en fonction de la méthode *(dirigitur)* et de l'action qu'exprime la perfection de l'entendement *(in veram rerum cognitionem)*.

§ 1 (64, 7)

quibus et quae timebam : NS traduit *voor de welken, en die ik vreesde,* montrant ne pas avoir lu *a quibus* (couramment accepté par les éditeurs), mais plutôt *quibus* (datif). En lisant *quibus,* la phrase acquiert un sens différent, mais qui est satisfaisant si l'on distingue entre la « crainte pour des biens que l'on pense perdre » *(quibus)* et « la crainte pour des maux que l'on pense acquérir » *(quae)*. On peut en effet observer que la distinction entre la crainte de perdre un bien et la crainte d'acquérir un mal est expressément faite dans l'affirmation qui suit, selon laquelle toutes ces choses *(quibus et quae timebam)* n'ont en elles-mêmes rien *neque boni neque mali,* si ce n'est en tant que par elles *animus movebatur*.

§ 4 (66, 23)

hae : en traduisant *hae* par *rijkedom,* Glazemaker démontre avoir lu *hae,* c'est-à-dire les richesses, et non *haec* (ces choses), comme le veut *OP*. La leçon de *NS* doit être préférée à la fois en raison de la référence explicite et directe de la note à *hae* de la ligne 8, et parce que l'explication de la note concerne seulement les richesses et non les honneurs, dont on parle aux lignes 9-11. La leçon *haec* pourrait être considérée une fausse lecture du réviseur ou bien encore une coquille.

§ 6 (66, 15)

novo instituto : deux raisons m'ont conduit à expulser *alicui.* 1 / Glazemaker traduit exactement comme dans deux autres occurrences (3, 19 ; 4, 22), où *OP* donne la leçon *novum institutum.* 2 / Le texte nous met devant seulement deux *instituta :* le *commune vitae institutum,* auquel l'auteur veut se soustraire, et un *institutum* alternatif, défini par le but qu'il entend poursuivre – parvenir à un bien stable et durable. Les deux *instituta* sont à ce point exclusifs l'un de l'autre, que *ab uno aut altero necessario esset abstinendum* (4, 19-20). Il ne semble donc y avoir aucune place pour un quelconque autre *institutum.*

§ 9 (68, 14)

ex eo haec esse mala : la leçon de *NS* est préférable, car le texte n'entend pas montrer d'où sont issus *(orta esse) haec mala* (substantif), mais pour quelle raison *(ex eo)* ces choses *(haec),* à savoir les richesses, le plaisir et les honneurs (*illa mala* de 4, 29), sont *mala* (adjectif). La raison est que ces faux biens sont périssables (ligne 20), et donc ils rendent périssable également l'amour qui s'y joint (4, 23-25). Ils sont ainsi *mala* si on les recherche pour eux-mêmes, mais non en tant que moyens pour parvenir à de vrais biens. Dans un tel contexte, *orta* est trompeur, parce qu'il laisse supposer que les *mala* en question sont les conséquences des trois faux biens communément recherchés par les hommes, plutôt que ces faux biens eux-mêmes. Ayant compris le texte dans ce sens, il est vraisemblable que, par analogie avec la ligne 17 *(nunquam orientur lites),* le réviseur ait introduit le verbe *orior* et assimilé ces maux aux dangers, aux persécutions et aux morts dont il est question dans les lignes précédentes (4, 9-14).

§ 9 (68, 19)

ipseque : NS ne traduit pas *ipsaque* et réfère *expers à amor (Maar de liefde tot d'eenwige en oneindige zaak voed de geest met blijschap alleen, en is van alle droefheit uitgesloten).* Je crois que la leçon *ipseque,* référée à *amor,* doit être préférée à *ipsaque,* référée à *laetitia,* et cela pour deux raisons : 1 / puisqu'il vient d'être précisé que l'âme est remplie de *sola laetitia,* sans mélange de tristesse, l'ajout serait pléonastique ; 2 / parce que dans les lignes qui précèdent il a été question d'un amour (celui pour les choses périssables), dans lequel *contingunt* (ligne 20), avec la *laetitia,* aussi des passions tristes : préciser qu'un tel amour (tourné vers un objet immuable) est exempt de toute tristesse a donc un sens.

§ 15 (72, 8-9)

initio expurgandi : la version néerlandaise *(voor zo veel men kan, in 't begin zuiveren)* peut être considérée comme correcte pour les raisons suivantes : 1 / dans le contexte, *initio* renforce *ante omnia* qui précède (7, 9), tout en précisant que la purification est nécessaire au début du chemin, parce qu'une petite erreur au commencement d'un processus de connaissance devient une grande erreur à la fin. 2 / Le début de l'entreprise philosophique est spécifiquement concerné par une limitation de la purification de l'entendement *(quantum licet),* car pour que cette purification se fasse l'exercice de l'entendement est de toute façon requis ; or, n'étant pas encore purifié, l'entendement doit procéder avec une précaution extrême à travers sa propre auto-analyse, en se fondant sur une idée vraie donnée et sur le principe de l'auto-évidence du vrai. 3 / En ce sens il convient d'interpréter la phrase *quantum in initio licuit* (30, 24), qui ne

confirme pas la leçon de *OP* en question ici, mais qui au contraire exprime la nécessité de sa correction. Elle en synthétise les deux moments : celui de la méthode, qui constitue le début de l'activité philosophique, et celui de la limite qui lui est inhérente *(quantum licet).*

§ 19 (74, 7)

ad placitum, quod vocant : puisqu'il ne fait aucun doute que *ad placitum* se réfère à la nature du signe, dont il souligne l'indifférence objective (peu importe celui que l'on aura choisi), et pas à sa dénomination, *quod vocant* (comme l'on dit) a pour fonction d'expliquer la formule inusuelle *ad placitum.* Le texte de *OP* a posé quelques difficultés aux éditeurs et aux traducteurs, que H. H. Joachim a résumées ainsi : « "*Quod vocant ad placitum*" is obscure, but means (I think), "the so called chosen sign" » (Joachim, 1958, p. 27). Dans le traité (ainsi que dans *E, TTP, TP, Epp*) l'expression *ad placitum* n'est plus employée, tandis que l'on rencontre trois fois *ad libitum* (25, 15. 29 ; 31, 11). On trouve la formule *ad placitum* chez Bacon (*Novum Organum,* 165, 15 ; 218, 12 ; 275, 25).

§ 30 (80, 16)

opus est : deux raisons permettent de considérer la leçon de *NS* comme authentique : 1 / le texte expose l'argument de l'*inquisitio in infinitum* qui est à exclure. Il est nécessaire que l'argument soit donné positivement *(opus est),* car, si l'on lisait *non opus est,* le *tali enim modo* qui ne conduit à aucune connaissance n'aurait aucun sens. 2 / La leçon proposée est confirmée par l'exemple des instruments corporels, respectivement auxquels *eodem modo liceret argumentari.* L'argument, qui reproduit de manière spéculaire celui qui est employé pour la méthode, est construit positivement, c'est-à-dire sans négation : *ut ferrum cudatur, malleo opus est.* L'argument doit être formulé de manière positive précisément pour pouvoir être exclu en raison de l'absurdité à laquelle il conduit. On peut donc supposer que *non* ait été ajouté par le réviseur tombé dans une *lectio facilior.*

§ 41 (86, 20)

si datur : la leçon corrigée, si elle était maintenue, évoquerait une situation conceptuelle contradictoire : elle suggérerait la possibilité qu'une essence objective (ou idée) soit donnée ; or, cette hypothèse est exclue par le contexte, étant donné sa corrélation avec l'essence formelle et l'impossibilité, dans la nature (14, 28), qu'une essence formelle n'ait aucune relation avec d'autres essences formelles. Le texte, en vérité, n'entend pas souligner s'il se donne ou pas une essence objective qui corresponde à une essence formelle n'ayant aucune relation avec d'autres essences formelles, mais exclusivement le parallélisme parfait entre essence formelle et essence objective. Dans un tel contexte l'incise, outre que trompeuse, est donc parfaitement superflue.

§ 51 (92, 14)

primam : l'auteur précise qu'il n'entend pas exposer une doctrine philosophique des idées, fondées sur la description de leur essence et de leur cause première ; une telle explication, en effet, relèverait de la philosophie et non de la doctrine de la méthode. Cependant, puisque la méthode également requiert une quelque explication causale, on peut penser qu'elle peut être

donnée *per causam proximam.* On en a une confirmation extérieure dans l'Ép. 37 à Bouwmeester, dans laquelle on lit que pour satisfaire les exigences de la méthode *« non est opus naturam mentis per primam ejus causam cognoscere »* (O4, 189, 5-8).

§ 56 (96, 5)

fictis : la nécessité de corriger *dictis* par *fictis* se fonde sur trois arguments : 1 / la difficulté d'expliquer la traduction de Glazemaker *(het voorgedachte),* tout en attribuant au traducteur la plus grande liberté. 2 / La difficulté de comprendre la référence aux choses déjà dites *(dictis)* sur la fiction dans le contexte en question. 3 / La logique du texte : l'auteur entend expliquer ce genre de fiction par la connexion et la cohérence avec ce qui a déjà été imaginé ou feint auparavant *(het voorgedachte),* afin d'éviter de comprendre la fiction présente comme une invention absolue de l'esprit ou un acte pur de la volonté. En revanche, un tel genre de fiction serait impossible si elle n'avait pas été précédée de l'erreur de celui qui feint (d'où la nécessité d'une *cohaesio cum jam fictis*), ou encore si l'on jugeait impossible de communiquer une telle fiction à d'autres.

§ 60 (100, 15)

cogitetur : la leçon de *OP (cogitentur)* n'est pas défendable à cause de l'absence d'un sujet pluriel. Pour cette raison Gebhardt introduisit un *alia* ; mais cela n'a pas de justification dans le texte et est superflu, dans la mesure où le verbe au singulier impersonnel exprime de manière adéquate le concept, et qu'il est plus facile de supposer l'ajout de la lettre *n* in *cogitetur* que l'oubli d'un *alia.* Glazemaker aussi semble avoir lu *cogitetur.*

§ 70 (106, 19)

datae : OP et *NS* reportent la leçon *data.* Je préfère corriger par *datae* pour deux raisons : 1 / une norme donnée de l'idée vraie n'est pas possible, parce que la norme n'est pas extrinsèque à l'idée vraie, mais, au contraire, intrinsèquement constituée par l'idée vraie en tant que vraie et en tant que donnée. Une norme donnée ne se donne pas, car la méthode est ce qui doit la montrer sur le fondement de l'idée vraie, en tant qu'une idée vraie est donnée : *methodus non dabitur, nisi prius detur idea* (14, 2). 2 / Dans ce qui précède et dans les 11 lieux où, outre celui-ci, il apparaît, le terme *norma* n'est jamais accompagnée de l'adjectif *data* ; en revanche on rencontre cinq fois la formule *ad datae verae ideae normam* (14, 3-4 ; 14, 8 ; 15, 15-16 ; 16, 26-27 ; 26, 23) avec les variantes *ad datae ideae Entis perfectissimi normam* (14, 8) et *ad normam datae cujuscumque verae ideae* (16, 26-27). Dans les autres cas, il s'agit toujours de la norme constituée par l'idée vraie ou par la vérité : 13, 25 *ad illam normam,* c'est-à-dire celle constituée par l'idée vraie ; 16, 8 *ad normam primae,* c'est-à-dire *veritatis* ; 27, 13 *normam veritatis* ; 30, 25 *normam verae ideae.*

§ 76 (112, 5)

confundamur : suivant la leçon de *NS (zy verwart worden)* et une correction précédente de Bruder et de Vloten-Land, Gebhardt a jugé devoir accorder le verbe avec *multa* et *concipiantur.* Mais, puisque cette correction ne s'impose pas, bien au contraire, *confundamur* de la ligne 10 est le pendant naturel du *confundamur* de la ligne 5, et que la variante du texte néerlandais peut aisément être attribuée au traducteur (il est facile de prendre un *m* pour *nt*), je préfère maintenir la leçon de *OP.*

§ 80 (114, 23)

rei : j'ai intégré pour les raisons suivantes : 1 / l'objet de l'investigation droite, qu'il faut conduire dans l'ordre dû (méthode) sont les *res* (24-25 et 30). 2 / La phrase *quam affirmaret aut negaret,* référée à *affirmationem aut negationem,* non seulement n'est pas usuelle, mais semble ne pas avoir de sens. Une chose est d'affirmer ou de nier quelque chose, autre chose est d'affirmer une affirmation ou de nier une négation. Il semble donc que le *quam* de la ligne 28 doit être référé à l'objet de l'affirmation ou de la négation. 3 / *ejus rei* de la ligne 29 ne se référerait à rien s'il n'était pas précédé par *rei* à la ligne 28, respectivement à laquelle chose l'on puisse dire *ejus.* 4 / Par ailleurs, une confirmation que le *quam* de la ligne 28 ne se réfère pas à *affirmatio aut negatio* nous vient de *NS,* qui traduit *<rei>, quam* par *van 't geen, 't welk* et ne traduit pas *ejus* de la ligne 29.

§ 89 (120, 24-25)

Je considère ce texte comme la note g pour les raisons suivantes : 1 / à cause du témoignage de *NS* et parce que de cette façon on reconstruit intégralement la série des notes. 2 / Parce que ce passage est sans connexion littérale avec ce qui précède, et interrompt le lien logique avec le paragraphe suivant, où l'absence d'une distinction entre imagination et entendement, qui, dans le paragraphe précédent, concerne seulement l'usage des mots, est expressément indiquée comme cause de confusion. 3 / Dans le manuscrit l'annotation était probablement ajoutée en marge, sans référence explicite. De là son assomption dans le texte de la part de *OP,* et la référence discutable dans *NS.* La note semble devoir être plutôt mise en relation avec le discours sur l'affirmation ou la négation, et elle a le caractère d'un éclaircissement nécessaire et synthétique. Appuhn conserve cette note dans le texte, tout en pensant que la phrase « est probablement une note jointe au texte après coup » (211).

§ 91 (120, 28)

intellectus : je préfère corriger conformément à la leçon *NS,* car, alors que le terme *imaginatio* indique à la fois la faculté d'imaginer et l'acte d'imaginer, une telle ambivalence n'existe pas entre *intellectus* (la faculté de comprendre) et *intellectio* (l'acte de comprendre). Or, de même qu'il est évident que dans le contexte de cette note *imaginatio* indique la faculté d'imaginer, puisque l'on recherche ses propriétés comme plus tard l'on recherchera les propriétés de l'entendement et non de l'intellection, de même il est évident que l'autographe contenait *intellectus* et non *intellectionis.* La correction a pu être suggérée au réviseur par les deux lieux de la même page où il est fait référence à la nécessité de distinguer *inter imaginationem et intellectionem* (l. 2 et 21) ; il semble avoir oublié cependant les deux autres lieux, où l'on fait référence aux choses qui sont ou ne sont pas *in intellectu* et *in imaginatione* (l. 12-14) et à la faculté certaine de l'entendement *(intellectus)* à la ligne 30.

§ 108 (132, 1-2)

Ideam – determinat : la leçon *NS,* suivie par Gebhardt, est erronée au moins pour deux raisons : 1 / affirmer que l'idée de la quantité est déterminée par une quantité déterminée n'a pas de sens, car l'idée peut être déterminée seulement par une autre idée. 2 / Le thème n'est pas celui

de la détermination de l'idée, mais de la détermination de la quantité, comme on le lit explicitement à la ligne 8-9. Le texte tend à affirmer que si l'entendement perçoit l'idée d'une quantité grâce à l'idée d'une autre quantité qui en est la cause, alors la quantité est nécessairement déterminée, parce que cette idée est formée grâce à une autre idée et non absolument ; en revanche, les idées qui sont formées absolument expriment de l'infini.

(traduit de l'italien par Lorenzo Vinciguerra)

Notes au *Traité de la Réforme de l'Entendement*

Michelle Beyssade

1. *Emendatio.* La traduction usuelle par *réforme* n'est pas pleinement satisfaisante, mais aucune autre ne lui est préférable pour rendre un terme dont le sens a divers aspects. Le § 16, avec l'expression *modus medendi intellectus ipsumque... expurgandi* (le moyen de guérir l'entendement et de le purifier), pourrait lui faire préférer *purification* ou *purgation*. Mais *purification* ajouterait une connotation de spiritualité religieuse et *purgation* privilégierait excessivement la connotation médicale du terme. *Emendatio* désigne la correction à apporter à un texte aussi bien que le remède à donner à un malade. *Mendum* désigne d'abord l'erreur ou la maladresse d'un texte. Cf. le sens d'*emendare* dans la préface aux *Opera posthuma* de Spinoza, ligne 4. L'idée de réforme est celle qu'impliquent les titres des ouvrages de Viète, *De Emendatione aequationum*, et de Hobbes, *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*. Les occurrences d'*emendatio* dans le *TIE* peuvent être rendues par *réforme* et celles d'*emendare* par *réformer* ou *corriger*. *Purification* et *purifier* ne conviendraient pas ; *purgation* et *purger* encore moins. *Amendement* et *amender*, retenus dans une traduction récente, offrent l'avantage d'être formés sur la même racine qu'*emendatio* et pourraient supplanter le titre classique.

2. L'autocitation souligne en le déplaçant le *tandem* (finalement) qui annonce la durée et la succession des moments d'une expérience vécue et réfléchie.

3. *Volveham animo.* Réminiscence du langage épique, transmise peut-être par Sénèque. Cf. par exemple *lettre 24 à Lucilius* : *in animo voluta*. Les premières pages du *TIE* empruntent beaucoup au vocabulaire de Sénèque, notamment des lettres à Lucilius. Cf. par exemple pour les § 1 et 7 *lettre 74, laetitia fruitur maxima continua sua*, et *lettre 82, assidua meditatio. Commoda* est le terme retenu par Sénèque pour désigner les préférables de la doctrine stoïcienne.

4. *institutum.* Le terme implique à la fois l'idée de projet et celle d'organisation, qui dominent tour à tour dans ses cinq occurrences. Il vaut pourtant mieux le traduire toujours par la même expression pour identifier cette notion importante dans les premières pages du *TIE*.

5. *haec tria.* Regroupement traditionnel, parmi d'autres, et susceptible de variations. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 3 ; Sénèque, *Lettre 66 à Lucilius*. Cette tripartition se retrouve dans l'*Éthique*, IV, 44, scolie. La valeur sociale plutôt que morale que désigne *honor* est mieux rendue par le pluriel honneurs. Par compensation, le pluriel *divitiae* est traduit par un singulier, qui ne modifie pas le sens.

6. *distrahitur.* Spinoza emploie trois fois en quelques lignes ce terme très fort : l'esprit est tiré en tous sens. Cf. *Éth.*, III, déf. du désir, explication : *ut homo diversimode trahatur*. Cf. aussi *TTP*, chap. XVI.

7. L'utile sera le critère du choix. La notion d'utile est à mettre en rapport avec l'idée de conservation de notre être et de salut. Cf. *KV*, II, 26, § 5 ; *Éth.*, IV, déf. 1 et 2 et IV, 24.

8. Rappel de la première vision du choix (cf. § 2), éprouvé maintenant comme inévitable après l'échec des tentatives de conciliation entre le mode de vie commun et la recherche d'un autre bien.

9. Moment central de la délibération : l'analyse de la certitude, qui distingue le point de vue de la nature du bien et celui de son obtention, permet le progrès de la délibération et ouvre la voie au dénouement de la crise.

10. Renversement de l'évaluation, suspendu toutefois à une condition : le bien certain quant à sa nature reste incertain quant à son obtention. *Deliberare* a une signification plus large que délibérer en français ; l'accent peut être mis soit sur la réflexion soit sur la décision à laquelle celle-ci conduit. Le § 10 invite à privilégier ce second aspect.

11. Cf. Aristippe de Cyrène : « Je possède Laïs, mais je n'en suis pas possédé. »

12. L'autocitation n'est pas absolument exacte, mais elle est fidèle au sens. Spinoza revient sur la condition énoncée au § 7. La difficulté est dans le passage à l'acte. Cf. *Éth.*, IV, préface, *Éth.*, IV, 7, 14 et 17, scolie, où Spinoza cite la parole d'Ovide, *Video meliora proboque, deteriora sequor, Je vois le meilleur et je l'approuve, et je fais le pire.*

13. Dernière phase de l'expérience : l'engagement dans la recherche du bien véritable, par son exercice même, éloigne et détache des maux certains, et dissipe peu à peu l'incertitude quant à l'obtention du bien. Le chercher est déjà le posséder.

14. *intelligam.* Cette première occurrence du verbe *intelligere* marque, à l'intérieur du préambule (premier moment d'une introduction selon le § 49), un changement de ton. Au récit d'une expérience dont les phases sont le plus souvent introduites par le verbe *videre,* succède, avec l'intellection, une anticipation de la Philosophie. La doctrine de Spinoza sur le bien et le mal est remarquablement constante. Sur la relativité du bien et du mal, préparée par tout ce qui précède et dès le § 1, cf. *KV,* I, chap. 10, II, chap. 4 ; *CM,* I, chap. 6 ; *Éth.,* I, appendice, IV, préface, déf. 1 et 2, pr. 68. Sur la vie en société, cf. *Éth.,* IV, 34-37. Sur l'ordre de la nature, cf. *Éth.,* I, 16, 25 et corollaire, 28, 29, 33.

La traduction du verbe *intelligere* présente des difficultés insurmontables. Il est impossible de le traduire toujours par *entendre,* qui signifie aussi ouïr. Aussi préférera-t-on souvent *comprendre,* et parfois *connaître* s'il est clair qu'il s'agit d'une connaissance d'entendement. *Avoir l'intellection de* est une traduction exacte, qui permet de garder la parenté avec *intellectus* : on peut la retenir quand elle n'entraîne pas une construction trop lourde.

15. *interim,* pendant ce temps, en attendant, souligne que la conception d'une nature humaine supérieure comme modèle (cf. *Éth.,* IV, préface : *exemplar naturae humanae*) est liée à la faiblesse humaine et à sa méconnaissance de l'ordre de la nature.

16. *verum bonum.* Cette expression, appliquée ici à ce qui est un moyen pour le bien suprême, n'a pas le même sens qu'au § 1.

17. L'accent est mis sur la connaissance. Cf. *KV,* II, chap. 22 ; *Éth.,* IV, 28 ; V, notamment 20, scolie et 27.

18. Le temps présent semble indiquer que la doctrine est élaborée au moment où la note est ajoutée au texte.

19. *tantum... quantum sufficit.* Cf. plus loin § 25 *tantum... quantum sit necesse.* Il n'y a pas lieu d'aller au-delà de ce qui est nécessaire et suffisant. Cf. *Éth.,* II, préface : *solummodo.* Cf. aussi *KV,* II, chap. 22.

20. La note souligne le caractère scientifique des disciplines comprises dans le programme tracé.

21. *medeor, expurgare :* vocabulaire médical, inspiré de Bacon (que Spinoza connaît et critique dans la lettre 2, à Oldenburg). Cf. par exemple *Novum organum,* I, 115, II, 32. L'idée d'une médecine de l'esprit est courante à l'époque.

22. À comparer avec Descartes, *Regulae ad directionem ingenii,* règle I.

23. *via :* première occurrence, dans le texte du Traité, de ce terme qui figure dès sous-titre. *Methodus,* plus technique, interviendra plus tard, joint à *via* (§ 30), et sera alors beaucoup plus fréquent (33 occurrences contre 7 pour *via*).

24. Cf. *lettre 37, à Bouwmeester* (10 juin 1666), fin. Les trois règles qui suivent peuvent être mises en rapport avec les trois objets communément appréciés, cf. § 3. Leur énoncé marque la fin du premier moment de l'introduction.

25. *tantum... quantum... sufficit,* comme aux § 14 et 25, a un sens restrictif, mais qu'il ne convient pas d'accentuer. La sagesse de Spinoza n'est pas un ascétisme, cf. *Éth.,* IV, 45 scolie.

26. *indubie,* sans en douter. Pour Spinoza, l'absence de doute n'est pas la certitude, cf. § 78.

L'ensemble des § 18-29 sur les modes de perception, qui constitue le second moment de l'introduction (cf. § 49), est à comparer avec *KV,* II, chap. 1, 2 et 4, et *Éth.* principalement II, 40, scolie 2 ; 41 et 42. Les *NS* annoncent trois modes, mais en énumèrent ensuite quatre. On comprend le *potissimum* qui exprime une préférence, non un impératif.

27. Le texte des *OP, quod vocant ad placitum,* pourrait être conservé. Il peut avoir le même sens que le texte des *NS,* ou un sens un peu différent : [quelque signe] « que l'on retient arbitrairement ».

28. *experientia vaga,* expérience vague, c'est-à-dire errante, sans fin (cf. § 27), non déterminée par l'entendement. L'expression est reprise de Bacon, cf. par exemple *Novum organum,* I, 100 ; cf. aussi I, 82 sur les caractères de cette expérience vague. Ici Spinoza ne semble pas distinguer *experientia* et *experimentum* : *aliud* (omis, il est vrai, dans les *NS*) le met sur le même plan qu'*experientia.* Il en sera autrement au § 103. L'expérience ne se réduit pas à l'expérience vague.

29. *non adaequate.* Première occurrence du vocabulaire de l'adéquation. Le terme n'est pas défini, mais évoque la plénitude d'une connaissance qui s'égalerait à son objet.

30. Les exemples du § 21 permettent de retrouver dans la note f les deux cas du troisième mode de perception. Aussi l'appel de note, placé dans le texte latin, selon l'usage, avant ce que la note vise à compléter, doit-il être reporté après l'énoncé des deux cas.

31. *propria.* Le même terme est employé au § 95. Cf. *KV,* I, chap. 3 § 1. Cf. aussi la définition du propre par Aristote, *Topiques,* I, 5. Spinoza distingue-t-il dans le *TIE proprium* et *proprietas* ? La question est discutée.

32. À rapprocher de la bonne définition § 95 sq.

33. Dans la note précédente, le premier exemple illustre en effet le premier cas du troisième mode de perception. Spinoza vise ici Descartes et sa preuve de l'union de l'âme au corps. Ce mode de perception est à l'opposé de la vraie connaissance, qui procède de la cause à l'effet. Cf. § 85.

34. Malgré quelques difficultés, on peut voir dans cet exemple l'illustration du deuxième cas du troisième mode de perception. Au sujet du soleil, cause de notre vision, nous concluons clairement quelque chose sur sa grandeur (une propriété) à partir de quelque chose d'universel (la connaissance de la propriété générale de la vision). Mais l'essence particulière de la chose nous échappe.

On pourrait maintenir l'appel de note h tel qu'il est placé dans les *OP,* avant *quaenam sit illa sensatio,* et rapporter la note h à l'exemple précédent. La connaissance de l'union de l'âme et du corps, dans le troisième mode de perception, est inadéquate, et rien ne la garantit *(non satis tuta est)* contre le risque de retombée dans la pensée imaginative, dont le langage vient accroître la confusion. N'ayant pas accédé à la pensée de cette union comme unité de deux attributs d'une unique substance, nous imaginons une multiplicité de corps unis à une multiplicité d'âmes.

35. Cf. la doctrine de Spinoza dans *Éth.,* II, 11 et 13, corollaire.

36. *nuda,* expliqué par « sans démonstration ». Le même terme se retrouve § 72, traduit alors par « isolée ».

37. *axioma :* le terme est utilisé aussi par Bacon en un sens plus large que l'usage actuel. Cf. *Novum organum,* I, 25, 105, 106.

38. L'exemple illustre ici seulement le deuxième cas du troisième mode de perception.

39. *intuitive.* Seule occurrence de ce terme dans le *TIE,* qui ne comporte non plus aucun terme de la même famille. L'*Éthique* parle de science intuitive (*Éth.,* II, 40, scolie 2) et de connaissance intuitive (IV, appendice, chap. 4, V, 36, scolie). Le quatrième mode de perception est une vision directe, sans opération, sans détour par une proposition universelle, de la proportionnalité de ces nombres-là. Malgré le caractère abstrait qui sera reconnu plus loin (§ 95) aux objets mathématiques, l'exemple met bien en lumière la différence entre les quatre modes de perception, de même qu'au § 72 la formation du concept de sphère mettra en évidence la puissance de l'entendement.

40. Les points 2, 3 et 4 sont des propositions subordonnées qui complètent la deuxième partie du point 1, « connaître la nature des choses autant seulement qu'il est nécessaire... » et précisent le but de la connaissance de la nature au-delà duquel il n'est pas nécessaire de poursuivre. Ce qui est nécessaire est aussi suffisant, cf. § 14. Le contenu de l'*Éthique* est ici esquissé.

41. Cf. § 52 sq. sur la fiction.

42. *proprius intellectus* peut signifier aussi l'entendement proprement dit.

43. Spinoza pense à l'École de médecins des IIe et IIIe siècles, dont Sextus Empiricus a tiré son nom et, parmi les philosophes récents, à Bacon.

44. *tamen.* Les traducteurs laissent souvent tomber ce *tamen* effectivement surprenant, car la proposition ne s'oppose en rien à la précédente. *Tamen* invite ici, comme lorsqu'il a un sens adversatif, à concentrer l'attention sur ce qu'il introduit. Sur les limites de l'apport de l'expérience, cf. *Lettre 10, à S. de Vries,* mars 1663.

45. *compendiose.* Seule occurrence de ce terme, absent de l'*Éthique.* L'exigence de rapidité et d'économie est importante chez Spinoza. Cf. § 49 et 99.

46. *methodus.* Première occurrence de ce terme qui sera désormais fréquent. Ici commence le troisième moment de l'introduction (cf. § 49).

47. La comparaison avec les outils se trouve chez Bacon, qui exprime une tout autre idée (*Novum organum,* préface ; I, 2) et chez Descartes (*Regulae ad directionem ingenii, règle VIII, AT X,* 397). Spinoza avait sans doute lu le texte des *Regulae* dont des copies circulaient dans les Provinces-Unies. Dans cette page très heureusement élaborée, Spinoza s'inspire probablement du passage de la Règle VIII, tout en faisant preuve d'indépendance dans le style et la pensée. Il ne faudrait pourtant pas forcer la différence entre Spinoza et Descartes.

48. *opera intellectualia :* expression de Bacon, chez qui on trouve aussi *instrumenta mentis* et *nudae mentis vires.*

49. Il paraît plus naturel, dans la traduction, de placer après « montrer » l'appel de note mis après *Idea* dans le texte latin. La note ajoute en effet que Spinoza montrera aussi d'autres choses.

50. *Habemus enim ideam veram.* Spinoza veut dire qu'il y a du vrai dans nos idées, ou des idées vraies en nous. Nous ne sommes pas en dehors du vrai ; de l'idée vraie, nous en avons. Il vaut mieux éviter une traduction qui laisserait croire que nous avons une idée vraie et une seule.

51. L'idée prise dans sa réalité propre peut être l'objet d'une autre idée. L'essence formelle de quelque chose est son être en soi comme mode d'un des attributs. L'essence objective de quelque chose est son être en tant qu'objet d'une idée. L'idée vraie comporte en elle objectivement tout ce que son idéat comporte formellement. Le couple formel-objectif, d'origine scolastique, se trouve aussi chez Descartes. Mais Descartes l'applique à l'idée, alors que chez Spinoza l'essence objective comme l'essence formelle concernent la chose, qu'elle soit mode de l'attribut étendue ou de l'attribut pensée.

52. Le redoublement de l'idée est possible, mais non nécessaire. Le second savoir n'est pas nécessaire à la plénitude du premier.

53. Cf. *Éth.,* II, 49.

54. *modus quo sentimus essentiam formalem. Sentire* est souvent synonyme de *percipere.* Cf. § 60. L'idée est parfois dite *sensatio,* cf. § 78. *Sentire essentiam formalem* est avoir une perception ou idée. *Modus quo :* la certitude est une modalité de l'idée, une manière de sentir ou de percevoir, c'est-à-dire d'affirmer (*sentire,* c'est sentir et opiner, être de tel ou tel sentiment), différente de la *sensatio* isolée du § 78, qui n'est pas certitude. La certitude est éprouvée dans l'idée vraie, elle n'est rien en dehors de l'idée vraie. La première propriété de l'entendement (§ 108) est à rapprocher de cette analyse. Cf. *Éth.,* 43 et scolie. Cf. aussi *lettre 76, à A. Burgh : verum index sui et falsi,* et *TTP,* chap. II, Geb. III, p. 30.

55. *debito ordine :* première des trois occurrences de cette expression, absente de l'*Éthique.*

La vraie méthode est ici identifiée à la recherche du vrai. L'objet de sa recherche est la vérité elle-même et non le signe de la vérité.

56. *Rursus :* une certaine distance va apparaître entre l'exercice de la connaissance et un aspect, ou une partie, de la méthode (cf. § 39). Ce pourquoi la méthode sera dite plus loin (§ 38) idée de l'idée ou connaissance réflexive ; cf. le dernier mot du § 39, *reflectit.*

57. *ut inde... :* à rapprocher de *Deinde...* (§ 40). « En cela consiste toute la méthode. »

58. *ad datae veraе ideae normam,* « selon la norme d'une idée vraie que nous avons ». Cf. § 33 *habemus enim ideam veram. Datur* signifie *il y a.* Cf. entre autres exemples § 5, 30, 47. Cette idée vraie n'étant pas à proprement parler donnée à l'entendement, même s'il n'a qu'à la dégager, traduire *data vera idea* par « une idée vraie donnée » dès la première occurrence de cette expression risquerait d'orienter le lecteur dans une mauvaise direction. Une fois ce risque éliminé, lorsque l'expression revient, « donnée » peut se substituer à « que nous avons ».

59. C'est ce que Spinoza voulait montrer. Cf. § 32, fin.

60. Cf. aussi § 49.

61. S'agit-il de l'essence formelle de l'idée ou de l'essence formelle de l'idéat ? La question est discutée. La référence à ce qui vient d'être dit, c'est-à-dire probablement au début du § 41 (« il en est objectivement de l'idée comme il en est réellement de ce dont elle est l'idée ») pourrait faire pencher vers la seconde interprétation, et l'on pourrait traduire *sua essentia formali* par « l'essence formelle qui lui correspond ».

62. *refert.* La traduction du verbe *referre* (cf. aussi § 91 et 99) doit éviter de suggérer que l'idée représente, reproduit ou reflète l'objet, et qu'elle est seconde par rapport à lui ou causée par lui, ce qui est contraire à la doctrine spinoziste. Ce qu'on appelle le parallélisme (cf. *Éth.,* II, 7) est ici anticipé, sans son fondement ontologique.

63. Cf. § 80 « le doute naît toujours de ce que les choses sont étudiées sans ordre ».

64. Cf. § 61 et 104.

65. Cf. *Éth.,* I, appendice.

66. Cf. § 3, 4, 9.

67. Passage problématique, interprété diversement et souvent tenu pour corrompu. *Veritates naturae :* cette expression renvoie peut-être à un autre ouvrage que le *TIE,* auquel elle ne convient guère. Spinoza pense peut-être à sa *Philosophie. Isto ordine :* l'expression désigne-t-elle un autre ordre que *debito ordine* ? S'agit-il de l'ordre suivi dans le *TIE* ou, plutôt, de celui d'un autre ouvrage, la *Philosophie* ?

68. Réfutation vigoureuse, classique (cf. Lucrèce, *De rerum natura,* IV, 469 sq.) du scepticisme. Spinoza ne pense pas seulement aux Sceptiques de l'Antiquité.

69. Après avoir répondu à trois objections, Spinoza fait une mise au point qui éclaire le plan de ce qui précède (une longue introduction) et de ce qui va suivre.

70. En premier lieu : § 1-16. En second lieu : § 18-29. En troisième lieu : § 30-48.

71. Premièrement : § 50-90. Deuxièmement : § 91-98. Troisièmement : § 99 sq. Spinoza annonce ici les trois points qu'il se propose de traiter dans la suite.

72. En quatrième lieu : cf. § 38 et 39. *Vidimus quarto,* à un temps passé, fait suite à *cognovimus tertio,* et achève le rappel de ce qui précède.

73. Spinoza pense à l'argument sceptique du rêve, et peut-être à Descartes qui en fait une raison de douter. Mais Descartes finalement distingue le rêve et la veille (cf. *Méditation VI*), et la phrase suivante ne s'applique pas à lui.

74. Cf. *Éthique,* II.

75. Cf. *Lettre 37, à Bouwmeester,* 10 juin 1666. « Il est avant tout nécessaire de distinguer entre l'entendement et l'imagination, c'est-à-dire entre les idées vraies et les autres, à savoir les fictives, les fausses, les douteuses et d'une manière générale toutes celles qui dépendent de la seule mémoire. Pour le comprendre, autant du moins que l'exige la méthode, il n'est pas besoin de connaître la nature de l'esprit par sa cause première ; il suffit de développer une petite description *(historiola)* de l'esprit ou des perceptions, de la manière enseignée par Bacon. » À rapprocher du § 84 : peu importe la manière dont on comprend l'imagination.

76. Cf. note y.

77. La phrase est curieusement construite, mais la pensée de Spinoza est claire : quant au possible, la nature, c'est-à-dire l'essence de la chose, n'implique ni son existence ni sa non-existence. Cf. les définitions spinozistes du nécessaire, de l'impossible et du possible dans *CM,* I, chap. 3 et *Éth.,* I, 33, scolie 1 ; IV, déf. 3 et 4.

78. Première occurrence de *Deus* dans l'ouvrage (à l'intérieur d'une supposition).

79. Dans l'examen des fictions concernant les essences. Sur les mots comme occasion d'erreurs cf. § 88.

80. *implicat* ss. ent. *contradictionem*

Les quatre exemples donnés sont de types différents. Il s'agit dans tous les cas d'une fiction qui porterait sur l'existence. Mais les deux premiers exemples concernent des vérités de fait, les deux derniers concernent des vérités d'essence. Ainsi que le montre la note u qui pose comme une vérité éternelle « La chimère n'existe pas », la chimère est ici quelque chose dont l'essence même exclut l'existence : par exemple un cercle carré (et non une sirène). Cf. *CM,* I, chap. 1 et 3. Cf. Descartes, *Entretien avec Burman, AT,* V, 160. L'exemple de l'éléphant passant par le chas d'une aiguille s'inspire de la Bible. « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu » (Matthieu, 19).

81. La méconnaissance de l'ordre de la nature favorise la fiction. Celle-ci a toutefois des limites si nous évitons de penser l'existence de manière générale et abstraite. Cette remarque est à mettre en rapport avec la notion d'essence particulière affirmative, cf. § 93 et 98. Cf. aussi la récapitulation du § 65 : il faut toujours confronter l'existence d'une chose avec son essence. Sur le rapport entre essence et existence, cf. *KV,* II, préface, § 5 et *Éth.,* II, déf. 2.

82. *putare.* Venant après *fingere* et précédé de *ad minimum, putare* a ici un sens faible, qui n'implique aucune croyance à l'objet de la représentation. De même dans les notes x et z.

83. *Hoc* désigne ce qui précède immédiatement. La fiction, en l'occurrence, porte sur l'erreur d'autrui pensée comme possible, et non, comme on le croit communément, sur la rotondité de la Terre.

84. *me aliquid operatum esse :* expression généralement reconnue comme peu claire. *Aliquid* étant tout à fait indéterminé, Spinoza veut probablement dire qu'il ne sait comment désigner cette opération qui n'est pas une fiction. À rapprocher du § 58 : nous pouvons tout dire, c'est-à-dire n'importe quoi.

85. *quaestiones.* Il s'agit des questions qui sont l'objet de recherches et de discussions dans les sciences. Cf. Descartes *Règles pour la direction de l'esprit, règle XII, AT,* X, 428-430.

86. L'explication de la fiction que Spinoza commence à proposer ici sera précisée au § 64.

87. Alors que dans les cas précédents, Spinoza déplaçait la fiction, maintenant il nie que ces suppositions soient des fictions. Ces expériences fictives, ou plutôt idéales, à partir de suppositions impossibles, faisant abstraction des conditions réelles, sont parfois invoquées par les savants pour prouver quelque chose de vrai et éclairer un phénomène, par exemple, ici, la combustion. Spinoza a dans l'esprit un problème examiné par Descartes dans les *Principes de la Philosophie,* III, 22 et IV, 95-101.

88. La conception des hypothèses scientifiques que Spinoza indique ici au passage est à rapprocher de celle de Descartes. Cf. *Principes de la Philosophie,* III, 15, 19, 43-46 et IV, 199-207. Cf. la présentation qu'en donne Spinoza dans les *Principes de la Philosophie de Descartes...,* III, préambule.

89. Spinoza n'oppose pas toujours, comme ici, *percipere* et *intelligere.* Sur le rapport de proportionnalité inverse entre l'aptitude à imaginer et l'aptitude à comprendre cf. *TTP,* chap. II.

90. L'exemple donné plus haut (§ 54) concernait l'existence, non la pensée.

91. Les exemples donnés impliquent une critique de la mythologie antique et de certaines croyances des religions juive et chrétienne. Certains de ces exemples se retrouvent dans l'*Éthique,* I, 8, scolie 2. Sur les spectres, cf. *lettres 52-54-56, à Boxel.*

92. Spinoza considère une objection possible à sa thèse selon laquelle l'intellection réduit la fiction et y met un terme. Il expose l'objection dans le langage de ceux auxquels il s'oppose ; c'est ainsi qu'il parle de la liberté d'assentiment. Cette liberté est une thèse cartésienne, mais la doctrine exposée concernant la fiction n'est pas celle de Descartes. Il est possible que Spinoza, sans viser en particulier tel ou tel philosophe, veuille dissiper l'idée d'un monde autonome de la fiction susceptible de se développer sans fin.

93. Le vrai se révèle par la possibilité qu'il offre d'une déduction sans interruption. Cf. § 104 où l'on retrouve les mêmes termes : *feliciter perget sine ulla interruptione* ; alors que le faux se trahit par les absurdités qui en découlent tôt ou tard et qui mettent un terme à la pensée. Une idée forgée par l'esprit peut se révéler vraie. Par exemple : la fiction d'un demi-cercle tournant autour de son centre, cf. § 72.

94. c'est-à-dire à former les idées, ou essences objectives, de ces effets. La démonstration s'appuie sur la correspondance entre l'enchaînement des choses et l'enchaînement des idées, cf. § 41-42 (cf. aussi *Éthique,* II, 7) et sur la nécessité de l'enchaînement des choses dans la nature (cf. *Éthique,* I, 29).

95. *cohaerentia,* seule occurrence dans le *TIE.* Terme stoïcien, dont le sens est à la fois physique et logique : il désigne aussi bien la cohésion des phénomènes de la nature (cf. *Lettre 32, à Oldenburg,* 20 nov. 1665, et *TTP,* chap. XVI, Geb. III p. 191) et la cohérence des termes dans un syllogisme. En ce dernier sens, il évoque l'adéquation. Ici la fiction est énoncée sans que l'esprit pense une liaison cohérente entre le sujet et le prédicat. Ceux-ci sont associés de manière passive (cf. note x) ; il n'y a pas de véritable acte de l'esprit, « aucun concept », cf. *Éthique,* II, déf. 3 : Le concept est une action de l'esprit. Employé en son sens physique par Descartes dans les *Principia philosophiae,* II, 54, *cohaerentia* est traduit par *liaison.*

96. *paulatim :* il faut compter sur le temps. De même en ce qui concerne les affects, cf. *Éthique,* V, 7 et 20, scolie.

97. L'idée est alors mutilée et confuse, inadéquate.

98. Cf. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit,* règle XII, *AT,* X, 420. La remarque précédente sur la confusion n'a pas encore excepté le simple ; la *res integra* pourrait être une chose simple. Mais l'explication de la confusion a pour conséquence *(sequitur)* l'impossibilité de la confusion dans le simple.

99. La note b contribue à éclairer ce point important, qui peut surprendre, peut-être dégagé ici par Spinoza pour s'opposer aux tenants de la liberté d'assentiment dont il est question au § 59. L'absence d'assentiment s'explique par la présence de perceptions qui l'excluent. À comparer avec *Éthique,* II, 17, scolie.

100. Cf. *Éthique,* II, 17, scolie : « Et pour commencer d'indiquer ce qu'est l'erreur... » C'est aussi ce que fait Spinoza ici. Cf. aussi *Éthique,* II, 35 et scolie ; 49, scolie.

101. Dissiper toute crainte de la fiction en montrant comment l'éviter : tel était le but, souligné dans cette récapitulation, visé par Spinoza, comme le médecin qui montre au patient comment il peut éviter la maladie et ne pas la craindre. Ici se manifeste la connotation médicale du terme *emendatio.*

102. *ipsi* ne peut représenter que l'esprit, qui est aussi le sujet non exprimé de *possit.* Cette négligence dans le style vient peut-être de ce que la phrase, qui renvoie à la note b, a été ajoutée après coup.

103. *Referre* semble impliquer un point d'application plus déterminé que *versari.*

104. *sed quod,* après *si...,* *quod* est une redondance, dont les écrits de Spinoza donnent d'autres exemples. Cf. J. H. Leopold, *De Spinozae elocutione dicendique genere,* p. 9.

105. Cette équivalence s'éclairera plus loin, § 70-71.

106. La dénomination extrinsèque (l'accord avec l'objet) n'est pas exclue, mais c'est surtout, et fondamentalement, un caractère interne à la pensée vraie qui la distingue de la fausse. Cf. *Éthique,* II, 43, scolie. Cette thèse essentielle est ici mise en évidence par des exemples. Le premier est à rapprocher de l'exemple du temple dans la *lettre 9, à S. de Vries,* février 1663. Le second, concernant la pensée vraie d'une existence, est plus paradoxal, et fait encore mieux ressortir l'intériorité du caractère vrai d'une pensée.

107. Cf. § 53. L'ignorance des causes rend possible la fiction, et par suite l'erreur.

108. Cf. la définition du 4e mode de perception : une chose est connue par sa seule essence ou par la connaissance de sa cause prochaine.

Cette phrase contient la seule occurrence du mot *principium* dans le *TIE.* Ce qui est mis en évidence sur le cas du principe est affirmé de toute pensée vraie. Le caractère intrinsèque de la vérité d'une pensée exclut même la considération de son rapport à d'autres pensées. Toutes nos idées vraies, et pas seulement l'idée de Dieu, expriment par elles-mêmes la puissance de l'entendement. Si elles se produisent les unes des autres à partir d'un principe connu par soi, c'est parce que, plus fondamentalement, elles sont produites par l'entendement, et expriment toutes la puissance de l'entendement. C'est ce qui constitue la forme du vrai. Cf. *Éth.,* II, 5.

109. L'exemple de l'ouvrier donné au § 69 peut illustrer cette autonomie de l'idée vraie, qui n'est pas causée par un objet extérieur. L'exemple présent, supposition impossible pour Spinoza, est donné à des fins pédagogiques pour persuader les tenants de la thèse d'un Dieu créateur.

110. *fingo.* Cette idée forgée résistera à l'épreuve de la déduction et manifestera ainsi sa vérité. Cf. § 61 et 104.

Pour la réflexion sur la forme de la pensée vraie, la géométrie est un domaine privilégié. Spinoza s'attache à l'aspect génétique de la définition, mis en évidence par Hobbes en particulier dans son *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* publiée en 1660, et déjà dans le *De Corpore* (cf. par exemple I, 1, § 5 et 6, § 13) publié en 1655. Certes, connaître par les causes ne suffit pas à définir la pensée vraie ; mais la connaissance par la cause met en pleine lumière cette puissance de penser qui constitue la forme de la pensée vraie.

111. *nuda,* opposé à *juncta.* À rapprocher de *nuda* (traduit alors par « telle quelle ») *sine demonstratione* au § 23.

112. C'est ce que Spinoza se proposait d'établir à la fin du § 68. Les exemples donnés semblent impliquer une certaine relativité du simple. Aussi bien le § 63 parlait de *res simplicissimae.*

113. *adaequare,* seule occurrence de ce verbe. Mais on trouve *adaequate* (1 fois) et *adaequatus* (4 fois). Sur l'adéquat et le vrai, cf. *Éthique,* II, déf. 4 et I, axiome 6 ; *lettre 60, à Tschirnhaus.*

114. Ces adjectifs et l'explication donnée sur l'exemple qui suit éclairent par contraste l'idée d'adéquation. À comparer avec *Éthique,* II, 35 « mutilées et confuses ».

115. Explication ontologique, que développera l'*Éthique,* cf. II, 11, corollaire. Cf. aussi *lettre 32, à Oldenburg,* 20 novembre 1665.

116. Cf. *lettre 12, à L. Meyer,* 20 avril 1663.

Sur le lien entre imagination et abstraction cf. § 55. Cf. aussi note h : dans le 3e mode de perception, l'inadéquation est liée à l'abstraction.

117. Cf. *Éthique,* II, 40, scolie I sur les notions générales.

118. La place de l'appel de note est incertaine ; de même la signification de la note.

119. Ce sont des propriétés de Dieu, non des attributs, comme le sont la Pensée et l'Étendue. Cf. la théorie de la définition de la chose incréée § 97. Cf. aussi *KV,* I, 1, 9, note 1.

120. *quam passim videmus contingere.* Ces termes semblent viser des formes passagères et superficielles – quoique obstinées – de doute, plutôt que le doute sceptique, susceptible toutefois de la même critique. Cf. § 47 : « Un tel homme parlera contre sa conscience. » Cf. Descartes, *à Hyperaspistes,* point 13 : « Ils ne sont sceptiques que de nom, et peut-être même ne persistent-ils dans l'hérésie où ils sont de douter de toutes choses que par volonté et parti pris. »

121. *sensatio,* traduit par sentiment. *Sentire* est souvent associé à *percipere* dans ce *Traité* comme dans l'*Éthique.* L'idée est perception ou sensation de quelque chose. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas affirmation. *Sentire* signifie sentir et opiner, être de tel ou tel sentiment, être d'avis que. L'idée est *sensatio,* et la certitude est *modus quo sentimus essentiam formalem* (§ 35).

122. La note c précise que cette pensée d'une tromperie des sens, qui nous jette dans le doute, n'est pas claire et distincte, et en quoi.

123. *Scit* a le même sujet *(quis)* que *cogitaverit* et *dubitabit* dans la phrase précédente et *acquisivert* dans la suivante.

124. *iterum,* à son tour. L'analyse fait se succéder trois états. Le premier état de non-doute a été dissipé par le doute. Maintenant (lorsque l'idée confuse qui a entraîné le doute est clarifiée) le doute, à son tour, est dissipé.

Sur l'ensemble de l'analyse du doute, cf. *Éthique,* II, 49, scolie, notamment « Par certitude nous entendons quelque chose de positif et non la privation de doute », et la réponse à la 2e objection.

125. Cette conséquence est en réalité un autre exemple, mais de grande importance, puisqu'il s'agit de montrer comment prend fin un doute sur les idées claires et distinctes. Spinoza donne ici sa réponse à l'objection du cercle adressée à Descartes, en particulier par Arnauld (4e objections, *AT,* VII, 214, IX, 166). La réponse de Spinoza est longuement développée dans les *Principes de la Philosophie de Descartes démontrés selon la méthode géométrique.* 1re partie, introduction (Geb. I, 147 sq.) : « Puisque cette réponse [celle de Descartes] ne satisfait pas tout le

monde, j'en donnerai une autre... » Cf. aussi *TTP,* chap. VI et n. 6 (Geb. III, p. 84 et 252-253). En fait, l'analyse de Spinoza est une explicitation de la réponse de Descartes.

126. Le texte donné dans les *OP* (sans *Dei*) pourrait être maintenu. Dans ce cas, la phrase qui suit, introduite par *hoc est,* expliquerait que, tant que nous ne savons pas que Dieu n'est pas trompeur, nous n'avons aucune idée claire et distincte, car l'idée d'un Dieu trompeur jette le soupçon, et donc quelque obscurité et confusion, sur toute idée : ce n'est pas seulement la certitude qui nous fait alors défaut, mais même la clarté et la distinction. Certes, c'est l'absence d'une idée claire et distincte de Dieu qui fait que nous n'avons aucune idée claire et distincte ; d'où l'addition des *NS.* Mais le texte des *OP,* tel quel, se justifie.

127. Ici Spinoza va se séparer de Descartes : il n'accorde pas au doute la même fonction que Descartes.

128. Tel est en effet le vocabulaire scolastique, utilisé par Descartes (cf. *Méditation II, AT,* VII, 32, l. 18-19 ; *Traité de l'Homme, AT,* XI, 176, l. 30-31 ; *Description du corps humain, AT,* XI, 227, l. 16-17).

129. c'est-à-dire, ainsi que la note f permet de le préciser, délimiter, localiser dans le temps. La réminiscence, dont la phrase suivante dit qu'elle n'est pas à proprement parler mémoire parce que ce qui est retenu n'est pas situé dans *(non sub)* la durée continue, confirme par contraste que cette détermination est essentielle à la mémoire.

Sur l'imagination et la mémoire, comparer avec *Éthique,* II, 17, scolie ; 18, scolie.

130. Cf. *Éthique,* II, 44, scolie et V, 21. Sur le problème de la mémoire intellectuelle, cf. Descartes *à Mersenne,* 1er avril 1640 ; *à Huygens,* 10 octobre 1642 ; *à Arnauld,* lettres de juin et juillet 1648. *Entretien avec Burman, AT,* V, 150.

131. Cf. *KV,* II chap. 26, § 8 ; *Éth.,* V, 23, scolie.

132. À rapprocher du § 76, fin.

133. Spinoza use du langage commun. Pour lui, tout arrive nécessairement.

134. Vague, c'est-à-dire non déterminé par l'entendement. Cf. § 18 sur le 2e mode de perception. L'entendement, lui, agit selon des lois déterminées et selon une norme. L'opposition de l'activité à la passivité est essentielle chez Spinoza (cf. *Éthique,* III, déf. 3, prop. 1 ; V, 20, scolie ; 40, corollaire).

La *lettre 37, à Bouwmeester* (10 juin 1666), regroupe aussi sous l'imagination les idées fictives, fausses et douteuses. Dans l'*Éthique* (II, 40, scolie 2) la connaissance du 1er genre, qui regroupe deux sortes de perception, par expérience vague et par signes, est appelée aussi imagination.

135. Cf. § 51. Dans l'*Éthique,* Spinoza établira l'existence du corps (II, 13 et corollaire) avant d'expliquer l'imagination (II, 17 et scolie).

136. *automate spirituel* en ce sens que l'esprit n'obéit qu'à ses propres lois. *Spirituel* efface l'idée de mécanique aveugle que le terme automate (employé au § 48 pour qualifier les Sceptiques : « des automates entièrement dépourvus d'esprit ») peut évoquer. L'audace de l'expression est atténuée par *quasi.* Leibniz utilisera cette expression (cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* § 15 ; cf. aussi *Monadologie,* § 18, « des automates incorporels »).

137. *notitia* (seule occurrence de ce terme), une notion, une approche, qui n'est pas une véritable connaissance de notre entendement, par l'essence ou par la cause.

138. Ces critiques, qui visent tantôt les Épicuriens ou les Stoïciens, tantôt Descartes, annoncent en effet certaines thèses spinozistes. Cf. *Court Traité,* I, chap. 2 § 18-22 ; *Éthique,* I, 13, corollaire ; 15, scolie. Cf. aussi *lettre 12, à L. Meyer,* 20 avril 1663.

139. *Conceptus fingamus : conceptus* a ici un sens large. Objet de fiction *(fingamus),* il n'est pas un acte de l'esprit. *Vage,* vaguement : d'une manière qui n'est pas déterminée par l'entendement. Cf. *Éthique,* II, 49, scolie « L'essence des mots et des images est constituée par les seuls mouvements corporels, qui n'enveloppent en aucune façon le concept de la pensée. »

140. Cf. § 19 sur le 1er mode de perception. Cf. Bacon, *Novum organum,* I, 43 : les idoles de la place publique.

141. *Incorporel,* mis tout à l'heure à côté d'*infini,* ne se retrouve pas ici. C'est qu'il y a dans le mot *infini,* quant au risque d'erreur, un degré de plus (*etiam,* et même). *Infini* désigne négativement quelque chose de positif, alors que (*et contra,* et inversement) ce qui est désigné positivement *(fini)* est négatif. *Incorporel* désigne aussi négativement quelque chose de positif, mais *corporel,* à la différence de *fini,* désigne quelque chose de positif.

142. *legitima :* conforme aux lois de l'entendement et à l'ordre requis. L'entendement est empêché de réfléchir sur lui-même, c'est-à-dire de mettre en œuvre la méthode, qui est une connaissance réflexive.

143. Cf. § 49 « Deuxièmement, fournir des règles pour percevoir les choses inconnues selon une telle norme ».

144. Cf. § 19 et 29 sur le 4e mode de perception. La fin dernière, à laquelle se subordonne le but de cette méthode, a été précisée aux § 13 et 14.

145. Spinoza prend ici ses distances par rapport à une expression courante, objet de discussions depuis l'Antiquité (cf. notamment Proclus, *Elementatio theologica* § 46 ; Suarez, *Disputationes metaphysicae,* 1, s. 1, n. 27 ; Descartes, *Méditations métaphysiques,* 1re et 4e objections et réponses). Cette réticence s'accorde avec le § 70 (le principe est sans cause) et le § 97 (la définition de la chose increée exclut toute cause). *Causa sui* désigne improprement un être sans cause. À la différence du *Traité de la Réforme de l'entendement,* le *Court Traité* et l'*Éthique* emploient cette expression sans réticence (cf. notamment *Court Traité,* I, chap. 1, § 10 ; *Éthique,* I, déf. 1, prop. 25 scolie) : c'est que Spinoza lui donne alors un sens positif, comme l'avait fait Descartes.

146. Cette notion, préparée par les § 55, 75 et 76, ne se retrouve pas dans les autres ouvrages de Spinoza. Cf. § 96 « Toute définition doit être affirmative ».

147. Ces deux adjectifs sont ici synonymes. Cf. § 99 *a rebus physicis sive ab entibus realibus* ; ces êtres réels sont opposés aux êtres de raison ou abstraits, comme sont les figures géométriques.

148. Dans l'*Éthique,* Spinoza n'usera plus du langage de la création.

149. C'est en effet une définition génétique, à la différence de celle du § 95. La géométrie, qui nous fait prendre conscience de la puissance de l'entendement (cf. § 72), offre un modèle de définition.

150. Ce n'est donc pas une définition génétique, à la différence de celle d'une chose créée. Dans la *lettre 60, à Tschirnhaus,* Spinoza considère que la définition de Dieu dans l'*Éthique* (I, déf. 6) exprime, de même que la bonne définition du cercle, la cause efficiente. Il précise : « Je veux dire une cause efficiente aussi bien interne qu'externe. » Il pense alors la *causa sui* de manière positive, et non, comme dans le *TIE,* de manière seulement négative.

151. Cf. *KV,* chap. 1, § 9 note.

152. Cf. § 91 : « Ensuite, pour ramener toutes les idées à une seule... » ; cf. aussi § 49 : « troisièmement, instituer un ordre... ». Ce « troisièmement » est-il devenu le 2nd point de la 2nde partie ?

153. Cf. § 91 et 95. Cf. aussi § 42. Cf. *Éthique,* II, 7 « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses ».

154. Tel est le défaut du 3e mode de perception, cf. § 19 et n. f.

155. Il s'agit de l'infinité des modes finis que sont les choses existantes. Cf. § 101 *earum serie sive ordine existendi* (cf. *Éthique,* I, 16, 25 corollaire, 28). Spinoza souligne la complexité de la détermination.

156. Cf. § 53 sq.

157. À partir de l'*Éthique,* II, de la *lettre 64, à Schuller,* du 29 juillet 1675, ainsi que du *Court Traité,* I, chap. 8 et 9, on peut penser que les choses fixes et éternelles sont les attributs de la nature divine (la pensée et l'étendue), auxquels l'idée de série invite à ajouter les modes infinis immédiats (l'entendement absolument infini, le mouvement et le repos). Les lois seraient les modes infinis médiats (pour l'étendue, la « figure de tout l'univers », *facies totius universi,* l'ensemble de tous les rapports de mouvement et de repos qui règlent les déterminations des choses existantes). Sur la loi, cf. *Traité théologico-politique,* chap. IV : « C'est par analogie que le mot de loi se voit appliqué aux choses naturelles. » Spinoza use ici de l'analogie *(tanquam in suis veris codicibus)* sans en être victime.

158. *essentialiter.* Spinoza avance avec précaution ce terme assez rare, absent de l'*Éthique,* et dont on a ici la seule occurrence dans le Traité, préparée par l'expression d'essence intime. Il faut aussi préciser que ces choses fixes et éternelles, dont dépendent et qu'enveloppent les choses singulières changeantes, ne constituent pas l'essence de celles-ci. Cf. *Court Traité,* II, préface, § 5 ; *Éthique,* II, déf. 2 (ici on ne peut dire *vice versa*), II, 10 scolie et 37.

159. Cf. *Court Traité,* I, chap. 7, § 10 « comme s'ils étaient leur genre ». Cf. aussi I, chap. 8 et l'expression de nature naturée universelle. Ce sont des caractères communs à toutes les choses singulières changeantes, partout présents, mais seulement *comme (tanquam)* des universaux ou des genres parce que ce sont des choses singulières, non abstraites du réel. Cette mise en évidence d'une universalité non abstraite semble être une approche des notions communes de l'*Éthique,* cf. II, 37-38-40 et scolies. Au début du scolie 1, quand Spinoza dit avoir autrefois médité sur ces questions, il fait probablement allusion aux réflexions du *Traité de la Réforme de l'entendement.*

160. À cause de leur puissance très étendue. Elles sont donc comprises dans la définition de toutes les choses singulières. Sur Dieu comme cause prochaine, et non éloignée, de toutes choses, cf. *Éthique,* I, 28, scolie.

161. *experimenta.* Il ne s'agit plus de l'expérience vague. *Experimentum* a ici un sens plus précis qu'au § 19. À rapprocher de Descartes, *Discours de la méthode,* VI ; *AT,* VI, 63-65. Sur l'attention de Spinoza à l'expérience cf. note i et *lettre 6, à Oldenburg.* Sur les limites de l'appel à l'expérience, cf. *Principes de la philosophie de Descartes démontrés selon la méthode géométrique,* II, 6, scolie (fin) et *lettre 10, à S. de Vries,* mars 1663.

162. Cf. § 61.

163. Le texte des *Opera posthuma, Nam ex nullo fundamento cogitationes nostrae terminari queunt,* controversé et corrigé de diverses manières, peut pourtant être conservé. *Ex nullo fundamento terminari queunt* reprend *sine ulla interruptione,* et la phrase est à rapprocher du § 71 : « La forme de la pensée vraie... ne reconnaît pas pour cause un objet », « toutes ces pensées seraient vraies, sans être déterminées par aucun objet extérieur » *(a nullo objecto externo determinatae). Terminari ex* signifie une détermination extérieure. Il n'y a rien de tel pour la pensée vraie. Si elle se fonde sur quelque chose, ce n'est pas sur quelque chose qui lui serait extérieur. La phrase suivante reconnaît une autre fonction au fondement : non pas limiter, mais diriger. Maintenu sans correction, le texte des *OP* peut être traduit ainsi : « Car nos pensées ne sauraient trouver hors d'elles un fondement qui soit leur terme. »

164. Ici s'introduit la solution de l'aporie qui vient d'être énoncée. Certes, la définition de l'entendement n'est pas claire *absolument* par elle-même. Elle peut toutefois s'éclaircir non pas absolument par elle-même, mais à partir de (en relation avec) la connaissance claire de propriétés de l'entendement.

165. La note renvoie aux pages des O. P. qui correspondent aux § 29-30 et sq.

166. Remarquées au cours des analyses précédentes. Cf. notamment § 35, 38, 72, 85, 86, 89.

167. *sub :* sous l'aspect de. Cf. *Éthique,* notamment II, 44, corollaire 2 ; V, 22 ; 29 et scolie ; 30, 31, scolie ; 36. Cf. aussi *lettre 12, à L. Meyer* (3 août 1663).

168. Ce n'est pas le cas pour les idées qu'il forme absolument, car elles sont simples.

169. Cf. l'ouvrage de Frans van Schooten, que Spinoza connaissait : *De organica conicarum sectionum in plano descriptione Tractatus* (1646).

170. Ces modes de pensée sont étudiés dans le *Court Traité* et dans l'*Éthique,* c'est-à-dire dans la « Philosophie ».

171. Cf. *Éthique,* II, 33, 35 et scolie. Dans le *Traité,* cf. § 62 sq.

172. Telle est la notion, pour ne pas dire la définition, spinoziste de l'essence, cf. *Éth.,* II, déf. 2.

Court Traité
(Korte Verhandeling)

Introduction au *Court Traité*

F. Mignini

1. LA DÉCOUVERTE DU *COURT TRAITÉ*

C'est en 1852 qu'on entend parler pour la première fois d'un *Court traité sur Dieu, l'homme et son bien,* lorsque E. Boehmer publia la *Korte Schetz,* c'est-à-dire un *Sommaire* du traité, qu'il avait trouvé inséré, sous forme manuscrite, dans un exemplaire de l'édition en néerlandais de la *Vie de Spinoza* de J. Colerus, qu'il avait acquise chez le libraire F. Muller d'Amsterdam. Boehmer trouva aussi dans le même exemplaire, outre quelques annotations manuscrites à la *Vie* de Colerus, une rédaction manuscrite des *Annotations* de Spinoza au *Traité théologico-politique.* Il publia le texte de la *Korte Schetz* en l'accompagnant d'une traduction en latin et d'un commentaire lui aussi en latin. Parmi les notes au texte de Colerus, il en est une qui attira plus particulièrement son attention, dans la mesure où il lui sembla qu'elle faisait allusion au même texte auquel se référait la *Korte Schetz.* Il s'agissait d'une note au § 12, dans lequel Colerus faisait allusion aux écrits perdus de Spinoza. L'annotation manuscrite offrait l'information suivante : « On trouve chez certains amateurs de philosophie un traité manuscrit de Spinoza qui, bien que n'étant pas disposé sous une forme géométrique, comme son *Éthique* imprimée, contient cependant les mêmes pensées et les mêmes arguments. Il est facile de voir, au style et à la construction, qu'il s'agit d'une des toutes premières œuvres de l'auteur. En se servant de ce texte comme d'une ébauche de sa pensée, il composa par la suite son *Éthique,* laquelle, bien que présentant les mêmes choses, de façon plus élaborée et développée et de manière géométrique, étant donné qu'un tel ordre mathématique est très rare et peu usité en métaphysique et qu'il n'y a

que peu d'hommes qui en sont experts, est pour la plupart beaucoup plus obscure que ce traité, dont seul le début de l'appendice, très brièvement, est composé suivant cet ordre.»[1] Le rédacteur de la note, encore inconnu, montrait ainsi qu'il connaissait l'œuvre directement et qu'il s'était constitué un avis précis à son sujet.

Peu de temps après la publication de la *Korte Schetz*, le même libraire F. Muller d'Amsterdam fit l'acquisition, lors d'une vente aux enchères, d'un volume in-quarto relié en parchemin, qui portait sur le dos l'inscription *Benedicti/Nagelate*. Il apparut immédiatement de manière évidente qu'il s'agissait du premier des deux volumes contenant les œuvres de Spinoza en néerlandais et que le deuxième volume aurait dû avoir sur le dos l'inscription *De Spinoza / Schriften*. Ce fut le contenu qui cependant surprit Muller, et plus encore J. Van Vloten qui entreprit d'examiner ce premier volume. Il s'agissait d'un exemplaire manuscrit rédigé après 1743, au moins pour sa préface concernant la vie et les œuvres de Spinoza (date citée comme étant celle de la reconstruction de la maison des parents de Spinoza à Amsterdam), dans lequel on trouvait un *Sommaire* presque identique à celui publié par Boehmer, enrichi de quelques ajouts, les *Annotations au Traité théologico-politique*, ainsi qu'une *Éthique* en néerlandais intitulée *Ethica of Zeedeleer*, qui n'était pas écrite suivant un ordre géométrique et qui correspondait exactement à la description du *sommaire*. En 1862, Van Vloten publia dans un *Supplementum* aux œuvres de Spinoza le manuscrit de l'*Éthique* en néerlandais, accompagnée de lettres de Spinoza et de lettres adressées à Spinoza qu'on avait retrouvées entre-temps, ainsi qu'une petite ébauche du traité sur le *Calcul algébrique de l'arc en ciel*, anonyme, qu'on crut alors pouvoir attribuer à Spinoza. Van Vloten reconnaissait dans sa préface que cette *Éthique* en néerlandais n'ajoutait rien à l'*Éthique* latine publiée dans les *Opera posthuma*. Cependant, et manifestant par là une nouvelle sensibilité historico-critique, il déclarait n'avoir pas voulu en priver le lecteur, afin que ce dernier puisse connaître « les diverses manières [...] avec lesquelles Spinoza exposa les principes de son *Éthique*, même si, et plus particulièrement en ce qui concerne la théorie des passions, ces principes sont moins élaborés »[2].

1. E. Boehmer, *Benedicti de Spinoza Tractatus de Deo*, p. 46. Cf. Mignini 1986 (indiqué par la suite par M), p. 13-14, 42-43.

2. J. Van Vloten, *Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia supplementum* [...], Amstelodami, 1862, p. 2.

Les surprises concernant cette œuvre, dont on a ignoré l'existence pendant presque deux siècles, n'étaient pas terminées. Tandis que Van Vloten était en train de préparer l'édition du manuscrit du XVIIIe siècle, la nouvelle arriva d'Amsterdam que le juriste et poète A. Bogaers possédait un manuscrit du XVIIe siècle de la même œuvre, relié avec une édition en néerlandais du *Traité Théologico-politique* et de ses *Annotations*. Van Vloten prit également connaissance du second manuscrit et y repéra quelques annotations plus tardives de la main du rédacteur du manuscrit du XVIIIe siècle ; il donna la préférence à ce dernier, tout en adoptant quelques leçons qui lui semblaient plus claires dans le manuscrit le plus ancien, ainsi que le titre : *Korte verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand (Court Traité sur Dieu, sur l'homme et sur son bien)*. Il accompagna cette édition d'une traduction latine placée en regard.

En 1865, on découvrit enfin l'identité du rédacteur du manuscrit du XVIIIe siècle, sur la base de correspondances graphologiques avec d'autres œuvres copiées par le même rédacteur, parmi lesquelles de nombreux écrits de J. Deurhoff. Il s'agissait d'un médecin d'Amsterdam dénommé J. Monnikhoff (1707-1787). A. Van der Linden, qui parvint à l'identifier, considère que Monnikhoff avait eu la possibilité de consulter un siècle auparavant le manuscrit du XVIIe siècle, d'y apporter quelques annotations, de l'utiliser pour sa propre rédaction, de copier également la *Korte Schetz* publiée par Boehmer et d'ajouter des annotations manuscrites à la *Vie* de Spinoza de Colerus. C'est avec l'identification du copiste du XVIIIe siècle et la publication de la *KV* par Van Vloten que commença l'histoire éditoriale et la discussion philologique et critique de ce qui sera considéré de manière unanime comme la première formulation du système que l'*Éthique* expose de manière géométrique.

2. INTERPRÉTATIONS ET ÉDITIONS DU *TRAITÉ*

Nous ne pouvons pas ici reconstruire dans le détail la multiplicité des études, des traductions, des nouvelles éditions et des diverses interprétations entre 1862 et 1925, année de la publication de l'édition critique de C. Gebhardt. Le lecteur qui s'intéresse à une telle reconstruc-

tion analytique peut la retrouver dans Mignini 1986. Pour l'instant, nous nous contenterons de rappeler les interprétations et les éditions qui conduisirent à la formation de la thèse qui dominera jusqu'au début des années 1980.

Après les études de Chr. Sigwart (1866), de A. Trendelenburg (1867) et de R. Avenarius (1868), une seconde édition de l'œuvre apparut en 1869, établie par C. Schaarschmidt, lequel attribue aux deux manuscrits la dénomination qui sera adoptée par la suite (le manuscrit du XVIIe siècle est appelé A, celui de Monnikhoff est appelé B) ; cette édition inclut une traduction allemande du texte. En 1870, Chr. Sigwart publie une nouvelle traduction en allemand, accompagnée d'une introduction et d'un solide appareil de notes. Pour sa traduction, Sigwart collationne les deux manuscrits A et B, n'excluant pas que Monnikhoff ait pu se servir d'un troisième manuscrit pour la rédaction de la version B, et situe la composition du *Court Traité* avant septembre 1661, date de la *Lettre 2*.

En 1882-1883, apparaît l'édition des œuvres complètes de Spinoza établie par J. Van Vloten et J. P. N. Land, dans laquelle est édité le manuscrit A accompagné des variantes les plus significatives du manuscrit B, mais cependant sans les notes marginales du manuscrit A, ainsi qu'un apparat critique et une discussion du texte.

La première contribution décisive à la formation de ce qui sera pendant près d'un siècle l'interprétation dominante de la *KV* est fournie par les *Spinozastudien* de J. Freudenthal (1896-1897). Considérant comme particulièrement insatisfaisant l'état rédactionnel de la *KV* (« nous trouvons à chaque passage des concepts incohérents, de lourdes répétitions, des affirmations sans fondements, des démonstrations erronées, des contradictions criantes, ainsi que d'autres défauts de la pire espèce »)[1], l'érudit allemand considère qu'il n'est pas possible d'attribuer la responsabilité de la rédaction de l'œuvre à Spinoza lui-même (qui en conserve cependant l'indiscutable paternité spirituelle), mais plutôt à un de ses disciples, qui aurait tenté de donner une forme unitaire à toute une série de développements fragmentaires concernant des thèmes particuliers et remontant à Spinoza lui-même. Le philosophe, se consacrant entièrement à la composition de son *Éthique* sous forme géométrique, ne se serait plus occupé de cette rédaction.

1. J. Freudenthal, *Spinozastudien*, I, p. 238-239.

Une seconde contribution à la formation de cette interprétation dominante fut offerte par W. Meijer en 1899, avec son introduction à la transcription de la *KV* en néerlandais moderne. En faisant sienne l'hypothèse d'un rédacteur extérieur avancée par Freudenthal, Meijer la précisa et la renforça. Il supposa en effet que même les fragments de textes mis ensemble par le rédacteur n'appartenaient pas à Spinoza dans leur formulation matérielle, mais étaient la transcription de dictées remontant à la période d'Amsterdam, envoyées au philosophe après son transfert à Rijnsburg, où il les aurait revues et complétées par quelques annotations et ajouts, pour en laisser par la suite la rédaction définitive à un de ses amis. Meijer suggère aussi que le rédacteur final du manuscrit A pouvait être ce même J. Jelles qui, ignorant le latin, s'employait à ce que les écrits de Spinoza soient immédiatement traduits en néerlandais pour pouvoir en disposer. Le fait que le manuscrit de la *KV* soit relié avec une traduction en néerlandais du *TTP* (différente de celle de Glazemaker, qui sera publiée en 1693 et 1694) et qu'il comprenne quelques indications pour l'impression, serait une preuve d'une telle hypothèse. Il n'est pas invraisemblable de penser qu'en 1671, comme l'atteste la *Lettre 44*, Jelles ait eu l'intention de publier la traduction néerlandaise du *TTP* et le texte néerlandais de la *KV*, mais qu'il en ait été dissuadé par Spinoza lui-même. L'hypothèse d'une dictée initiale à l'origine de la *KV* se fonde, dans la lecture de Meijer, sur la dernière note en marge du dernier chapitre, dans laquelle on peut lire : « Demande de l'auteur à ceux pour lesquels il a dicté *(heeft gedicteert)* ce traité ; et avec cela la conclusion du tout. »[1] Meijer a donné une interprétation littérale du verbe *heeft gedicteert*, celle d'une dictée orale, que d'autres personnes auraient retranscrite dans divers fragments, fragments auxquels un rédacteur final aurait tenté de donner une forme unitaire.

La double hypothèse de la dictée et du rédacteur constitue également l'élément principal de l'interprétation de St. von Dunin Borkowski (1923), qui introduit cependant un dernier élément. La dictée de Spinoza à ses amis se serait faite sur la base d'un plan de l'œuvre et de notes qu'il aurait déjà écrits. Le rédacteur final se serait servi ainsi, non seulement des diverses rédactions issues des dictées de Spinoza et des révisions du philosophe, mais aussi du plan d'ensemble et des notes originaires.

1. M 114.

Dans son édition de 1925, C. Gebhardt reprend, et en quelque sorte consacre, l'interprétation concernant la composition de l'œuvre qui deviendra dominante au cours des décennies suivantes. Nous pouvons résumer de la sorte dans son ensemble une telle hypothèse :

1 / Gebhardt considère le manuscrit A comme la source unique du manuscrit B, qu'il publie cependant dans la *Textgestaltung* de son édition.
2 / En faisant sienne l'hypothèse de la dictée, Gebhardt distingue trois strates successives dans les textes de Spinoza : 1 / ce qui reste de la dictée initiale de l'œuvre en néerlandais (I, 7 ; II, 1 et le début du chapitre 17) ; 2 / quelques parties développées sous la forme de petits traités séparés, dans la traduction en néerlandais du texte latin réélaboré par Spinoza (I, 1-6 ; 8-10 ; II, préf. ; 2-16 ; deuxième partie du chapitre 17 jusqu'au chapitre 26) ; 3 / une troisième strate constituée par quelques notes, les dialogues et l'appendice.
3 / Le traité dans sa forme actuelle serait l'œuvre d'un rédacteur qui avait l'intention de préparer, pour son usage personnel, un manuel de philosophie spinoziste. J. Jelles aurait été le rédacteur et P. Balling le traducteur en langue néerlandaise des parties retravaillées en latin par Spinoza.
4 / Spinoza serait revenu sur le traité à plusieurs reprises, de la dernière année de son séjour à Amsterdam (1659) jusqu'à l'époque de la *Lettre 6* (printemps 1662). L'*integrum opusculum* auquel fait allusion cette dernière lettre aurait été un *opus bipartitum* constitué par la *KV* déjà composée et par le *TIE* qui était encore à composer (voir sur ce point l'introduction au *TIE*).

Les études, parmi lesquelles certaines sont importantes, développées dans les années qui ont suivi, ont été faites sur la base de cette interprétation d'ensemble de la composition et de la transmission de l'œuvre. Il faudra, pour arriver à une révision radicale de cette position, attendre mes propres études dans la perspective d'une nouvelle édition critique de l'œuvre, publiée en 1986, sur la base d'une relecture systématique des nouveaux éléments concernant la *KV*, ceux internes aux œuvres de Spinoza et ceux externes, ainsi que sur la base d'un nouvel examen philologique de l'œuvre.

3. NOUVEAUX ÉLÉMENTS INTERNES ET EXTERNES CONCERNANT LA *KV*

3.1. Nouveaux éléments internes

Les éléments internes, qui en outre ne sont pas directs ou explicites, sont contenus de manière exclusive dans la *Correspondance*, et plus précisément dans les *Lettres 6-16*. En ce qui concerne l'interprétation de la *Lettre 6*, qui constitue en quelque sorte le fondement de l'interprétation des lettres suivantes, je renvoie à l'introduction au *TIE*, dans laquelle la question est développée[1]. La lettre fait référence à un *integrum opusculum*, dans lequel il s'agit non seulement de l'origine des choses et de leur lien avec la cause première, mais aussi de l'*emendatio intellectus*, c'est-à-dire de cette médecine de l'esprit exposée dans la seconde partie de l'œuvre, qui consiste à « guérir », comme on peut le lire dans le sous-titre du traité, « ceux qui sont malades dans leur entendement » et sont donc victimes des passions. Oldenburg, auquel Spinoza demandait conseil à la fin de la *Lettre 6* au sujet de la publication de l'*opusculum*, répond dans la *Lettre 7* en exhortant le philosophe à publier le traité. Nous ne connaissons pas la réponse de Spinoza, mais dans la *Lettre 11*, du 3 avril 1663, Oldenburg demande à nouveau si l'*opusculum* dont il a été question dans la *Lettre 6* est achevé. Dans la *Lettre 13*, du 17-27 juillet 1663, Spinoza l'informe que si, suite à l'édition imminente en latin des *PPC* et *CM*, apparaissaient des conditions favorables à la publication d'écrits exprimant sa pensée, il allait sans aucun doute publier quelque chose. Et tout en demandant à son ami de patienter jusqu'à l'avènement de telles circonstances, il l'assurait que, alors, il lui enverrait soit le traité imprimé soit son résumé. Qu'entendait donc Spinoza en utilisant le terme *Tractatus* ? Il est difficile de donner une réponse univoque. Il semble cependant indubitable qu'au cours de l'été 1663 Spinoza ne disposait pas d'une autre œuvre unitaire achevée renvoyant aux deux thèmes indiqués par Oldenburg, différente de la *KV* ; celle-ci constituait donc toujours la piste sur laquelle la rédaction de l'*Éthique* tripartite était en train de se développer.

1. Voir dans ce même volume les p. 21-54, ainsi que Mignini, 2009.

3.2. Nouveaux éléments externes

Il y a de fortes raisons pour croire qu'une information contenue dans le journal de O. Borch, à la date du 4 avril 1662, fait allusion à la *KV*. Chercheur plus particulièrement en sciences naturelles, mais curieux de toute autre forme de savoir, Borch séjourne aux Pays-Bas pendant plus d'une année, laissant dans son journal des annotations qui sont également importantes pour reconstruire la vie de Spinoza. Il retranscrit le plus souvent des nouvelles que ses interlocuteurs lui ont rapportées, comme le 17 mai 1661, quand il observe qu'il y a des athées à Amsterdam, dont beaucoup sont cartésiens, et, parmi eux, un certain Juif qui affiche son athéisme avec impudence. Au mois de septembre de la même année, il déclare que Spinoza est à Rijnsburg, qu'il excelle dans la philosophie de Descartes, et qu'il dépasse Descartes lui-même dans de nombreux domaines. Enfin, il déclare les 3 et 4 avril 1662, avoir reçu d'un certain « Joannes Alexandri », la nouvelle selon laquelle il y a à Amsterdam, outre des Anabaptistes et des disciples de Brown, des athées, surtout cartésiens, comme Van den Enden, Glasemaker, etc., qui enseignent l'athéisme aux autres, bien que ne se déclarant pas eux-mêmes athées, et même ne faisant que parler de Dieu : « Mais par Dieu, ils n'entendent rien d'autre que l'ensemble de l'univers, comme cela apparaît de manière plus large dans un écrit de langue néerlandaise, récemment rédigé de manière systématique, sans nom d'auteur. »[1] Étant donné que le contexte auquel fait référence cette nouvelle renvoie à des interlocuteurs et des amis de Spinoza (Van den Enden avait été le professeur de latin de Spinoza ; Glazemaker sera le traducteur en néerlandais des *Œuvres posthumes*), et comme on ne connaît à l'époque pas d'autres œuvres en néerlandais, dans lesquelles l'identification de Dieu avec la nature ou avec l'Univers est soutenue de manière systématique, il est tout à fait vraisemblable que Borch fasse ici référence à la *KV* de Spinoza, qui avait commencé à circuler depuis peu

1. « Sed per Deum nil aliud intelligere quam totum hoc universum, ut latius patet ex scripto quodam belgico artificiose nuper conscripto suppresso authoris nomine », *Olai Borrichii Itinerarium 1660-1665. The Journal of the Danish Polyhistor Ole Borchap.* Edited with Introduction and Indices by H. D. Schepelern, 4 vol., Kopenhagen, 1983, vol. II, p. 92. Sur ce point, voir W. Klever, « Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662 », *Studia Spinozana,* 5, 1989, p. 311-325, en particulier les p. 318-322.

(nuper) dans une traduction en néerlandais. Sous cet aspect, la nouvelle donnée par Borch confirme la reconstruction de l'histoire du texte et de sa première diffusion, fondée sur d'autres documents et d'autres considérations.

L. Meyer – qui établit l'édition latine des *PCC* et qui est un des amis les plus intimes de Spinoza – cite le titre du traité dans l'épilogue de sa *Philosophia s. Scripturae,* dans laquelle il se réfère à une œuvre « de Deo, Anima rationali, summa hominis felicitate », qui serait à même d'élargir les frontières de la philosophie moderne qu'avait établies autrefois Descartes. Il faut cependant noter qu'en se référant sans nul doute au titre de la *KV,* Meyer pouvait aussi faire allusion à l'*Éthique* tripartite à laquelle Spinoza avait travaillé sans l'avoir encore achevée et qu'il avait interrompue pour se consacrer à la composition du *TTP*. Tout se passe comme si l'on continuait à appeler, dans le cercle des amis de Spinoza, la nouvelle œuvre géométrique par le titre de sa première ébauche, ce qui est un indice non négligeable de l'étroite connexion existant entre les deux œuvres. La conscience de cette connexion étroite, une fois adoptée la dénomination d'*Éthique* pour l'œuvre géométrique, a poussé ces mêmes amis à transférer également cette dénomination au traité précédent, désigné comme l'*Éthique* néerlandaise.

En 1697 sort à Amsterdam, de manière anonyme, le second volume de la *Vie de Philopater (Vervolg van 't leven van Philopater / Suite de la vie de Philopater),* dont le premier volume était sorti six années auparavant à Groningue. En discutant le livre *De betoverde Weereld (Le monde enchanté)* de Balthasar Bekker, Philopater et ses amis sont amenés à discuter sur l'inexistence du diable exactement comme dans la séquence démonstrative de *KV* II, 25, le seul endroit dans l'ensemble des œuvres de Spinoza dans lequel est abordée la question de l'inexistence du diable.

Il faut par ailleurs rappeler les éléments rapportés par G. Stolle et par un certain Hallmann, son compagnon de voyage aux Pays-Bas, selon lesquels ils auraient vu, chez le fils de J. Rieuwerstz, l'éditeur de Spinoza, une *Éthique* en néerlandais, que son père aurait copié sur l'autographe du philosophe. Comme les deux érudits rapportent que dans cette *Éthique* néerlandaise il y avait un chapitre sur le diable, il n'y a plus de doute sur le fait que l'œuvre indiquée par une telle dénomination soit la *KV*. Ce nouvel élément rapporté par Stolle est repris par la suite dans le *Catalogus Bibliothecae Theologicae* de F. Reimmann et dans *la Bibliotheca Anonymorum et Pseudonimorum* de J. C. Mylius. Enfin, la conscience d'une

distinction entre les deux *Éthiques* néerlandaise et latine, que Spinoza aurait d'abord rédigée en néerlandais, puis composée en latin, et qui aurait été traduite à nouveau en néerlandais par J. Jelles dans le recueil des *Œuvres posthumes,* semble disparaître avec une allusion contenue dans l'introduction de C. Th. de Murr au texte des *Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum*. Il n'est pas étonnant que la confusion croissante due à la transmission non contrôlée des nouveaux éléments ait induit les éditeurs suivants des œuvres de Spinoza au XIXe siècle, H. E. G. Paulus et C. H. Bruder, à considérer que seul un *supplementum de diabolo,* considéré comme une véritable œuvre perdue de Spinoza, ait été exclu de l'*Éthique* en latin. *Le Court traité sur Dieu, l'homme et son bien* n'aurait pas pu désirer une métamorphose plus radicale.

4. HYPOTHÈSES CONCERNANT LA GENÈSE ET LA CONSTITUTION DU TRAITÉ

4.1. Le manuscrit A copie de la traduction en néerlandais d'un original latin perdu

La critique considère de manière concordante A comme une copie de la traduction en néerlandais d'un original latin perdu. C. Gebhardt accepte cette tradition et la justifie par trois arguments : 1 / la déclaration explicite de cette dérivation contenue dans le sous-titre de A ; 2 / les erreurs qui ne pourraient pas être expliquées et corrigées si on ne supposait pas que ce texte provient d'une traduction du latin ; 3 / le maintien dans la traduction de constructions syntaxiques issues du latin. À ma connaissance, seul R. Boehm s'est opposé à cette hypothèse dans un article datant de 1967. J'ai discuté de manière détaillée cette critique de l'hypothèse traditionnelle (Mignini, 1986, p. 71-80) en en montrant le caractère infondé. Il ne me semble pas qu'il y ait eu par la suite des interventions tendant à remettre en doute la rédaction à l'origine en latin du traité.

Concernant le traducteur de la *KV,* Gerrit H. Jongeneelen a soumis à un examen extrêmement détaillé les formes linguistiques et grammaticales propres aux quatre candidats possibles, c'est-à-dire Pieter Balling, Johannes Bouwmeester, Jan H. Glazemaker et Lodewijk Meyer, en concluant qu'il ne s'agissait pas à coup sûr des trois derniers, et considérant de même comme fortement improbable que la traduction soit le fait de Balling[1]. La question semble donc, pour le moment, ouverte.

4.2. Critique de l'hypothèse de la dictée

Cette hypothèse se fonde, selon ceux qui la soutiennent, sur la dernière note en marge de *KV* II, 26, dans laquelle on lit : « Demande de l'auteur à ceux pour lesquels, suite à leur question, *heeft gedicteert* ce traité. » Cette note, comme les autres notes en marge du manuscrit A, n'est pas de Spinoza et fait référence à un texte dans lequel on lit au contraire : « Pour conclure entièrement, il ne me reste plus qu'à le dire aux amis pour lesquels j'écris ce [traité]. » Le contraste entre le texte, dans lequel l'auteur affirme avoir écrit le traité et la note en marge, dans laquelle on semble affirmer sa dictée, n'échappa pas à Meijer, qui tenta de le résorber en émettant la supposition que la conclusion de l'œuvre n'était pas autre chose que le texte d'une lettre d'accompagnement avec laquelle Spinoza remettait le traité à ses amis. Cependant, les recommandations faites dans cette lettre présumée n'auraient pas de sens si le contenu du traité avait déjà été connu de ses amis, ce qui serait le cas si ce traité n'avait été que l'assemblage imparfait et superficiel de textes et de doctrines déjà connus. L'auteur demande en effet à ses amis de ne pas s'étonner des nouveautés qu'ils trouveront dans le traité ; il leur recommande d'être très prudents dans la communication de ses doctrines aux autres personnes et, enfin, il demande que ces doctrines soient méditées avec le temps et de la manière nécessaires, avant d'être critiquées ou réfutées. Ces trois recommandations sont compréhensibles si elles proviennent d'un auteur qui remet son texte pour la première fois à ses lecteurs, mais sont parfaitement inutiles si l'on suppose (comme c'est le cas pour l'hypothèse de la dictée) que l'œuvre était déjà connue depuis un bon bout de temps et discutée par ces mêmes lecteurs auxquels s'adressaient ces recommandations. Il faut donc comprendre la

1. G. H. Jongeneelen, « The translator of Spinoza's *Short Treatise* », *Studia Spinozana,* 2, 1986, p. 249-264.

conclusion comme une conclusion d'ensemble du traité et non comme une simple lettre d'accompagnement.

Cependant, le point central de la discussion reste celui de l'interprétation du verbe *dicteren,* que les tenants de l'hypothèse de la dictée interprètent à la lettre, comme le fait de « dire à voix haute quelque chose que quelqu'un d'autre écoute ou transcrit ». J'ai (dans Mignini, 1986, p. 81-91) longuement analysé les raisons qui permettent de comprendre *dicteren* comme un barbarisme employé dans le sens du latin *dictare* = *componere,* comme l'atteste L. Meyer lui-même dans son *Woordenschat,* à partir de la troisième édition de 1658. En incluant *dicteren* dans la rubrique des barbarismes, il présente comme ses équivalents en néerlandais les termes *bewoorden,* qui correspond à l'actuel *verwoorden,* qui signifie « formuler des pensées ou des sentiments par des mots », *voorstellen* (« mettre en avant », « exposer » ou même « se représenter » dans sa forme réflexive), *voordichten* et *dichten,* qui indiquent l'action consistant à donner forme à des pensées à travers des mots, soit en prose, soit en vers, et donc à composer. Une telle acception est également confirmée par les occurrences et par le sens du latin *dictare* dans les autres œuvres de Spinoza, notamment la préface de Meyer aux *PCC* et la *Lettre 13,* dans lesquels on peut observer les trois seules occurrences (sur environ 40 occurrences du verbe latin *dictare*) dans lesquelles ce verbe est employé dans le sens de « dicter à quelqu'un d'autre qui écrit ». Mais on peut aisément montrer dans les trois cas que *dictare* est utilisé comme synonyme de *docere,* c'est-à-dire enseigner avec autorité, et que dans la traduction en néerlandais, on n'emploie ni *dicteren* ni *voorzeeggen,* mais deux périphrases dans la traduction que donne Balling de la préface, et *voorlezen* dans la traduction de la *Lettre 13.*

Après ma traduction de la *KV,* des réserves ont été faites concernant l'interprétation de *dicteren* comme équivalent de *componere,* spécialement chez les chercheurs néerlandais qui considèrent l'acception que j'ai indiquée comme « inusuelle » dans l'usage linguistique de l'époque. P. Steenbakkers, en particulier, tout en acceptant la thèse générale que je soutiens, à savoir que Spinoza a composé directement l'œuvre, préfère comprendre *heeft gedicteert* au sens métaphorique de *onderwijzen,* c'est-à-dire d'enseigner oralement, au cours des réunions du collège spinoziste d'Amsterdam, mais sur la base d'un texte déjà écrit[1]. Tout en

1. P. Steenbakkers, *Opera minora van Spinoza,* Amsterdam, 1988, p. 43-45.

considérant une telle interprétation comme raisonnable et acceptable, et parfaitement intégrable dans ma reconstruction, je me permettrais de maintenir aussi l'acception forte de *dicteren,* bien qu'elle sonne de manière étrange aux oreilles des lecteurs néerlandais, et cela sur la base du témoignage du *Woordenschat* de L. Meyer.

L'hypothèse de la dictée, dans son acception littérale traditionnelle, est démentie en outre par la *Lettre 6,* puisque cette dernière, semble-t-il, doit être interprétée dans le sens indiqué ci-dessus, comme nous aurons l'occasion de le préciser par la suite.

4.3. Critique de l'hypothèse du rédacteur

Si l'*integrum opusculum* de la *Lettre 6* indique la seule *KV,* Spinoza la considérait sans aucun doute comme pleinement sienne (« in meo hoc opere »), comme un texte de sa composition (« integrum opusculum composui »), qu'il n'avait aucunement abandonné aux mains de ses amis, mais qu'il avait l'intention de publier, comme on le voit lors de l'échange épistolaire avec Oldenburg que nous avons rappelé ci-dessus. Si par conséquent Spinoza doit être pleinement considéré comme l'auteur de la *KV,* l'hypothèse du rédacteur doit tomber, parce qu'elle se fonde aussi sur une interprétation philologique et critique insatisfaisante du texte lui-même. Cette hypothèse avait été formulée par Freudenthal pour expliquer l'état très insatisfaisant du texte. Mais lorsqu'on aura montré qu'une partie des erreurs qu'on attribue à ce texte renvoie principalement à l'interprète, qu'une autre partie peut être attribuée au traducteur ou au copiste, que d'autres erreurs encore dépendent de la phase de rédaction atteinte par la *KV* (qui n'avait pas encore reçu une correction définitive) et de l'évolution même de la pensée de Spinoza, alors disparaîtra l'ultime raison qui a suggéré cette hypothèse.

4.4. La double série numérique

On observe dans le manuscrit A une double série numérique, 1-5 dans la première partie, 1-97 dans la seconde, que Gebhardt considère comme inexplicable, et dont j'ai proposé l'interprétation suivante. Il est vraisemblable qu'il s'agit d'une liste d'arguments choisis et ordon-

nés par Spinoza lui-même, selon une habitude qui lui était propre même dans ses réponses aux lettres qu'il recevait, indiqués par une série de numéros situés dans l'espace interligne en vue de la reformulation de la *KV* dans la nouvelle exposition de l'*Éthique*. Comme l'ordre des arguments selon les chiffres diverge déjà en grande partie de l'ordre qu'ils ont dans le traité alors qu'il s'accordent parfaitement, pendant de larges sections, avec l'ordre qu'ont reçu ces mêmes arguments dans l'*Éthique*, il me semble légitime de supposer que cette série numérique est le témoignage de la première phase de réélaboration du traité et, en même temps, du lien étroit, pour ne pas dire de la continuité, entre la *KV* et l'*Éthique*. À partir de ce point de vue, on peut littéralement considérer la *KV* comme la première rédaction de l'*Éthique*. Pour un examen analytique des chiffres et pour les implications que l'on en peut tirer concernant la constitution du texte, je renvoie à Mignini, 1986, p. 821-864.

4.5. Conclusion

À la lumière de ce qui précède, il est possible de considérer comme probable l'hypothèse suivante concernant l'histoire de la rédaction du texte :

1 / Les amis et les disciples de Spinoza prient le jeune philosophe, à la fin de son séjour à Amsterdam ou à l'occasion de son déménagement à Rijnsburg, d'exposer dans un traité ses idées concernant la métaphysique et la morale (conclusion de l'œuvre, dernière note marginale, sous-titre).
2 / L'auteur compose et transmet (vers la fin de 1660) une œuvre en latin réservée à ses seuls amis, sans avoir l'intention de procéder à une publication immédiate (sous-titre et conclusion).
3 / Les amis demandent de traduire le traité et invitent l'auteur à le publier (analogie avec la publication des *Principia, Lettre 13*).
4 / Spinoza corrige le texte latin, ajoute des dialogues et quelques notes en réponse aux objections soulevées et compose peut-être l'appendice (les contenus du dialogue et de quelques notes sont postérieurs à la première rédaction du texte ; analogie avec l'édition des *Principia, Lettre 13*).

5 / Traduction en néerlandais et composition, par le traducteur ou par quelqu'un d'autre, des *notabilia* et des références internes (sous-titre ; analogie avec la publication des *Principia* ; *Lettres 12, 13, 15*).
6 / Spinoza travaille peut-être sur un exemplaire néerlandais, il ajoute encore des notes (postérieures à l'appendice), des *notabilia*, des références. Il est également possible qu'il ait aussi complété le texte latin (l'œuvre a probablement atteint cette phase au moment de la *Lettre 6*).
7 / Spinoza décide de refondre la matière de la *KV* en lui donnant un nouvel ordre. Il rédige la double série numérique (fin 1661 - début 1662) et commence à composer l'*Éthique* tripartite.
8 / On tire de l'exemplaire néerlandais de Spinoza une copie qui peut être le manuscrit A lui-même ou le modèle de A.

5. STRUCTURE DE L'ŒUVRE

Le traité est divisé en deux livres.

Le premier est consacré à Dieu, à ses attributs, à ses propriétés, à ses modes infinis et finis (chap. 1-9) ; le dernier chapitre qui joue le rôle de conclusion de la première partie et d'introduction à la seconde, expose les notions de bien et de mal (chap. 10).

Le second livre est consacré à l'homme et à ce qu'il lui est nécessaire de connaître pour qu'il puisse atteindre la perfection, qui consiste dans l'union avec Dieu. Nous pouvons dans le second livre distinguer les sections suivantes :

1 / Première formulation d'une doctrine de l'esprit (Préface et note à la Préface).
2 / Les genres de connaissance (chap. 1-2).
3 / Puissance des divers genres de connaissance par rapport aux passions (chap. 3-4).
4 / Analyse des passions du point de vue de la raison, c'est-à-dire de leur bien et de leur mal (chap. 5-14).
5 / Capacité de la raison pour distinguer le vrai du faux (chap. 15).
6 / Négation de la volonté et de sa liberté (chap. 16-18).

7 / De la béatitude et du pouvoir de la raison à l'égard de cette dernière (chap. 19-21).
8 / De la nature et de la puissance de l'intellect, qui consiste dans la liberté (chap. 22-26).

6. PRINCIPAUX NOYAUX THÉORIQUES DU TRAITÉ

Je considère comme utile pour le lecteur l'indication sous forme schématique des principaux noyaux théoriques du traité, qui sont particulièrement significatifs par rapport aux thèses présentes dans le *TIE* et aux apports théoriques ultérieurs. L'exposition de ces thèmes ne suit pas rigoureusement l'ordre qu'ils ont dans le traité, mais un critère qui s'inspire d'une distinction entre logique, ontologie et éthique.

1 / La nature et les genres de la définition, avec une référence particulière à la définition de Dieu et à la démonstration *(a posteriori* et *a priori)* de son existence, ainsi que la possibilité de la définition des êtres particuliers comme tels (I, 1, 2, 7 ; II, préface ; App. 1). Il s'agit d'un thème crucial, avec un égard particulier pour le problème de la définition génétique, qu'il faut étudier dans son rapport avec le *TIE* et les *Lettres 8* et *9*. À remarquer également la présence, dans la *KV*, de la doctrine concernant ce qui appartient à la nature d'une chose, que l'on retrouvera dans les mêmes termes dans E2, déf. 2 : elle implique la critique de la doctrine scolastique traditionnelle, selon laquelle « appartient à la nature d'une chose ce sans quoi la chose ne peut ni exister ni être conçue » parce que cette définition, dans la nouvelle ontologie spinoziste, impliquerait que Dieu, sans lequel aucune chose ne peut exister ou être conçue, appartient à la nature de chaque chose singulière. Spinoza complète la définition traditionnelle par la nécessité d'une implication réciproque de la part de la chose existante par rapport à ce qui lui appartient, c'est-à-dire « que le prédicat » [ce que l'on dit appartenir à l'essence d'une chose] ne peut pas même exister, ni être conçu sans la chose (II, Préf., § 5).

2 / La possibilité et la nature des modes de connaissance, en relation avec la double définition de l'esprit et la définition de l'intellect conçu comme connaissance intuitive (I, 1, 7 ; II, préface ; 22, 26 ;

App. 2). Dans la *KV*, la doctrine des modes de connaissance déjà élaborés dans le *TIE* est précisée, en les réduisant à trois (avec des traces de la quadripartition), et en clarifiant la nature de la raison comme connaissance non erronée, ainsi que celle de l'intellect, défini exclusivement comme une connaissance intuitive et non pas comme procédant grâce à la cause prochaine (comme dans le *TIE*). Néanmoins, la nouvelle définition de l'esprit est décisive : 1 / en général, comme idée, dans l'attribut de la pensée, de la modification donnée dans un autre attribut ; 2 / dans le cas de l'homme, comme idée d'un corps humain existant en acte (II, App. 2 et Préf., note). En raison de la distinction réelle des attributs – et par conséquent des modes qui s'y rapportent – la *KV* établit définitivement la notion de l'impossibilité pour le mode d'un attribut d'être cause d'effets dans le mode d'un autre attribut : l'esprit ne peut produire directement aucun effet dans le corps et le corps ne peut produire aucun effet dans l'esprit. Cependant, à côté de cette doctrine, persiste dans la *KV* la doctrine cartésienne des esprits animaux, compris comme les médiateurs entre le corps et l'esprit. Spinoza définira cette hypothèse comme « occulte » dans la Préface de la cinquième partie de l'*Éthique*.

3 / L'exigence exprimée par Spinoza (comme elle le sera aussi dans les *CM*) de distinguer les êtres réels des êtres de raison, c'est-à-dire ces instruments théoriques construits par notre esprit pour unifier, distinguer, rappeler la multiplicité des données de l'expérience, est décisive dans la *KV*. Si la philosophie ne fait pas avec soin une telle distinction et confond les fonctions instrumentales et auxiliaires de l'esprit avec les êtres réels, la connaissance de la nature devient complètement confuse (I, 1, 2, Z1-2, 10 ; II, 4).

4 / On trouve aussi dans la *KV* une double définition de l'esprit, temporelle et éternelle. La nécessité d'une telle distinction dérive de la définition de l'esprit comme idée d'un objet existant en acte et donc, en tant que tel, dépendant, dans son existence, de l'existence et de la durée de l'objet : si cet objet est temporel et éphémère, l'esprit cessera d'exister avec celui-ci ; mais si l'objet auquel l'esprit est lié par amour est éternel, c'est-à-dire Dieu, l'esprit sera immortel. Dans l'*Éthique* (partie V), on passera de la notion d'immortalité à celle d'éternité de l'esprit (II, préface, 1-2, 15-20, 22-23, 26 ; App. 2).

5 / Dans la *KV* la connaissance est simultanément conçue comme passive, en tant qu'elle est nécessairement causée par un objet, fini

(corps ou idée) ou infini (Dieu), et comme active, en tant qu'elle exprime la puissance du mode pensant, dans les deux principales formes que sont la conscience de soi et la connaissance adéquate (raison et intellect)[1].

6 / Dans la *KV* apparaît pour la première fois la nouvelle définition de la substance comme absolument infinie, ainsi que l'ensemble de démonstrations à travers lesquelles on montre l'impossibilité de concevoir des substances finies, à travers la réduction simultanée des substances infinies dans leur genre chez Descartes (Pensée et Étendue infinies) à des attributs de l'unique substance absolue (I, 2, Z1 ; App. 1).

7 / La doctrine définitive de la distinction entre substance et mode se détermine également peu à peu dans la *KV* : si l'on ne donne pas de substances finies, ces dernières peuvent être comprises uniquement comme des modes de l'unique substance infinie. De cette définition de la substance et du mode est issue la division générale de la nature en nature *naturante* (la substance avec ses attributs) et nature *naturée* (les modes). Les problèmes relatifs à la nature et à la possibilité de la distinction modale sont déjà posés, en même temps, dans la *KV* (I, 2, Z2, 7-9 ; App. 1).

8 / La plus grande perfection est conçue comme la puissance active suprême, qui, ayant lieu dans l'absolu et dans l'infini, ne peut pas avoir d'autre limite qu'elle-même, mais peut seulement être immanente. La substance unique est donc *causa sui,* comprise au sens positif, et cause immanente de toute chose par le même acte par lequel elle est cause d'elle-même : elle n'agit pas grâce à l'intellect et à la volonté, mais en raison de la nécessité de sa nature infinie. Les déterminations immédiates de ses attributs qui nous sont connus (pensée et étendue) sont une activité infinie de compréhension (mode de la pensée) et une relation absolue (non finie) entre le mouvement et le repos (mode de l'étendue) ; les déterminations finies du rapport mouvement-repos sont les corps singuliers (I, 2, Z2, 3-6, 9 ; II, préface, 19-20 ; App. 2).

9 / L'éthique est conçue comme une construction purement idéale ou être de raison, au sens où c'est à la raison de concevoir un modèle d'homme parfait, lequel, grâce à cette même raison et surtout grâce à la

1. Je renvoie, sur ce point, à mon étude : F. Mignini, « Spinoza's theory on the active and passive nature of knowledge », *Studia Spinozana,* 2, 1986, p. 27-58.

connaissance claire et distincte, peut être réalisé. Si la raison est en mesure de tracer un tel modèle, c'est surtout l'intellect, avec sa capacité de s'unir à l'objet qu'il connaît, qui est l'artisan de la perfection humaine. Il est remarquable de voir que dans la *KV* la mise en œuvre de l'éthique n'est plus fondée sur la liberté du vouloir et sur l'indifférence du choix, mais sur la détermination rendue nécessaire des actions qui sont consécutives au genre de connaissance que chaque être est en mesure de développer (II, 4, 15, 21, 26).

10 / La *KV* présente comme clairement élaborée la doctrine de la distinction des actions humaines en actions et passions ; une idée de la nécessité naturelle du flux des passions, de leur dépendance exclusive de l'esprit et des représentations que celui-ci élabore ; de leur pouvoir, à travers lequel se manifeste le pouvoir des causes externes ou fortune ; de la possibilité de les corriger et d'atteindre la liberté. Celle-ci consiste dans la purification ou la correction de l'esprit *(medicina mentis)* qui est produite par l'actualité d'une connaissance claire et distincte (II, 26). Ces thèmes reviendront sous la même forme, bien qu'ils soient développés et plus amplement déterminés dans l'*Éthique,* III-V.

11 / La doctrine de l'amour de Dieu constitue un trait caractéristique de la *KV,* même par rapport à la formulation qu'elle aura dans l'*Éthique.* On y trouve déjà l'ensemble des éléments théoriques qui réformeront la doctrine traditionnelle de l'amour de Dieu pour les hommes et de l'amour des hommes envers Dieu, fondée sur des préjugés anthropomorphiques en ce qui concerne Dieu (personnalité, conscience de soi, intellect, volonté, liberté) et sur le préjugé de l'existence d'une volonté libre chez l'homme. La principale différence que l'on peut noter dans la *KV* par rapport à l'*Éthique,* est que l'amour pour Dieu et l'union qu'il produit y est cause de l'immortalité de l'esprit (II, 22, 26) ; dans l'*Éthique,* l'esprit est éternel (et non immortel) en tant qu'idée impliquée depuis toujours dans le mode médiat éternel et infini de la pensée. Cette éternité est aussi cause de la connaissance « sub specie aeternitatis », c'est-à-dire de la connaissance de troisième genre. Ce fondement manque encore dans la *KV.*

(traduit par Lorenzo Vinciguerra)

Bibliographie

ÉDITIONS

Ad Benedicti De Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum [J. Van Vloten], Amstelodami, apud Fredericum Muller, 1862.

Benedicti de Spinoza, *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand, Tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio belgica,* Edidit et praefatus est Car. Schaarschmidt, Amstelodami, 1869.

Benedictus De Spinoza, *Opera quotquot reperta sunt,* Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land, 1882-1883, 1895², 1914³.

Spinoza, *Opera,* hrsg. von Carl Gebhardt, Winter, Heidelberg, 1925, 1972².

Spinoza, *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand,* tekstverzorging, inleiding en aantekeningen door F. Mignini, in *Werken van Spinoza,* III *(Korte Geschriften),* Amsterdam, 1982.

Spinoza, *Korte Verhandeling/Breve Trattato,* introduzione, edizione, traduzione, commento di F. Mignini, Japadre editore, L'Aquila-Roma, 1986.

TRADUCTIONS

Spinoza's Short Treatise on God, Man and His Well-Being, transl. with an intr. and comm., and a *Life of Spinoza,* by A. Wolf, London, 1910 ; New York, 1963.

Œuvres de Spinoza, nouvelle édition revue et corrigée d'après l'édition de Heidelberg, par Ch. Appuhn, Paris, s.d. (1964-1965).

Œuvres complètes, texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, 1954.

Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und Seinem Glück, hrsg. v. C. Gebhardt, Hamburg, 1959.

Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück, hrsg. von W. Bartuschat, Hamburg, 1991.

The Collected Works of Spinoza, ed. and transl. by E. Curley, vol. I : *Treatise on the Emendation of the Intellect, Short Treatise on God, Man, and His Well-Being* ; Parts I and II of *Descartes « Priciples of Philosophy », Appendix Containing Metaphysical Thoughts ; Ethics ; Letters* (August 1661 - September 1665), Princeton, 1985.

Tratado Breve, trad., prólogo y notas de Atilano Dominguez, Madrid, 1988.

ÉTUDES

Addante P., *Le fonti della filosofia spinoziana nel* Breve Trattato, Bari, 1970.

Avenarius R., *Ueber die beiden ersten Phasen des spinozanischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase,* Leipzig, 1868.

Bohm R., *« Dieses war die* Ethik, *und zwar niederländisch, wie sie Spinoza anfangs verfertigt ».* Spinozas *Korte Verhandeling* – Eine Übersetzung aus einem lateinischen Urtext ?, *Studia Philosophica Gandensia,* 5, 1967, p. 175-206.

Boss G., *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du* Court Traité, Zurich, 1982.

Busse L., Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* 96, 1889, p. 62-99 (Ire partie) ; p. 174-222 (IIe partie).

Chiereghin F., La presenza di Aristotele nel *Breve Trattato* di Spinoza, *Verifiche,* 16, 1987, p. 325-341.

Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul « Breve Trattato » di Spinoza, a cura di F. Mignini, L'Aquila-Roma, 1990.

Dunin Borkowski S. v., Der erste Anhang zu De Spinozas *Kurzer Abhandlung, Chronicon Spinozanum,* 1, 1921, p. 63-80.

Dunin Borkowski S. v., Spinozas *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand, Chronicon Spinozanum,* 3, 1923, p. 108-141.

Dunin Borkowski S. v., Einige rätselhafte Quellen der *Korte Verhandeling* Spinozas, *Chronicon Spinozanum,* 4, 1926, p. 104-122.

Falgueras Salinas I., El establecimiento de la existencia de Dios en el *Tractatus brevis* de Espinosa, in *Anuario Filosofico de la Universidad de Navarra,* 5, 1972, p. 99-151.

Freudenthal J., Spinozastudien, I. Über den *Kurzen Traktat,* II. Über die dem *Kurzen Traktat* eingefügten Dialoge, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* 108, 1896, p. 238-282 ; 109, 1897, p. 1-25.

Joel M., *Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des* Kurzen Traktats Von Gott, dem Menschen, und dessen Glückseligkeit, Breslau, 1871.

Jongeneelen G. H., The translator of Spinoza's *Short Treatise, Studia Spinozana,* 2 (1986), p. 249-264.

Jongeneelen G. H., The rewriter of the *Korte Verhandling, in Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul* Breve Trattato *di Spinoza,* a cura di F. Mignini, Japadre, Roma-L'Aquila, 1990, p. 438-492.

Mignini F., Sur la genèse du *Court Traité* : l'hypothèse d'une dictée originaire est-elle fondée ?, *Cahiers Spinoza,* 5, 1984-1885, p. 147-165.

Mignini F., Un documento trascurato della revisione spinoziana del *Breve Trattato, La Cultura,* 18, 1980, p. 223-273.

Mignini F., Spinoza's theory on the active and passive nature of knowledge, *Studia Spinozana,* 2, 1986, p. 27-58.

Pozzi P., L'intendere come « puro patire » nella *Korte Verhandeling* : note sulla gnoseologia di Spinoza, in *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul « Breve Trattato » di Spinoza,* a cura di F. Mignini, Japadre, Roma-L'Aquila, 1990, p. 235-263.

Pupi A., Il *Breve Trattato* di Spinoza, *Rivista di Filosofia neoscolastica,* 44, 1952, p. 432-443.

Pupi A., L'*Ethica* di Spinoza alla luce del *Breve Trattato, Rivista di Filosofia neoscolastica,* 45, 1953, p. 229-252.

Robinson L., Untersuchungen über Spinozas Metaphysik, *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 19, 1906, p. 297-332 ; p. 451-485.

Sigwart Chr., *Spinoza's neuentdeckter* Tractat von Gott, dem Menschen, und dessen Glückseligkeit, Gotha, 1866.

Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie,* III, Berlin 1867, p. 277-398.

Van Burge W., Johannes Bredenburg and the *Korte Verhandeling, Studia Spinozana,* 4 (1988), p. 321-328.

BENEDICTUS DE SPINOZA

KORTE VERHANDELING
van GOD, de MENSCH en deszelvs WELSTAND

Texte établi par Filippo Mignini

BENEDICTUS DE SPINOZA

COURT TRAITÉ
DE DIEU, DE L'HOMME ET DE SON BIEN-ÊTRE

Traduction par Joël Ganault

KORTE VERHANDELING VAN GOD de MENSCH EN DESZELVS WELSTAND

[f.2r]

Voor deze in de Latynse taal beschreven door B.D.S. ten dienste van syne Leerlinge die zig wilde begeven tot de oeffeninge der *Zeedekonst* en *Waare Wyshegeerte.*

En nu in de Neêrduytse spraak overgezet ten dienste van de Liefhebbers van *Waarheid en Deugd:* op dat die daarvan zo breed opgeven, en hun drek, en vuyligheid aan de eenvoudige voor Amber de grys in de vuyst duwen, een maal de mond gestopt mogten werden, en ophouden te lasteren, dat zy nog niet verstaan: *God, hun zelven, en malkanders welstand helpen in agt neemen;* En die krank in 't verstand syn door den geest der Sagtmoedigheid, en Verdraagzaamheid geneezen, naa 't Voorbeeld van de *Heer Christus,* onzen besten *Leermeester.*

Court Traité de Dieu, de l'homme et de son bien-être

D'abord écrit en langue latine par Benedictus de Spinoza à destination de ses disciples qui voulaient se consacrer à l'exercice de l'*éthique* et de la *vraie philosophie.*

Et maintenant traduit en langue néerlandaise à destination de ceux qui aiment la *vérité* et la *vertu,* pour que ceux qui se vantent tellement sur ce sujet et imposent aux simples leur saleté et leur ordure comme s'il s'agissait d'ambre gris, puissent enfin avoir la bouche fermée et cessent enfin de blâmer ce qu'ils ne comprennent pas encore : *Dieu, eux-mêmes, et comment aider à prendre en compte le bien-être de tous;* et comme ils sont malades dans leur entendement, les soigner par l'esprit de douceur et de tolérance, suivant l'exemple du *Seigneur Christ,* notre meilleur *maître.*

[f.2v]

Register der Hooftdeelen

De welke in deze twee volgende Boeken zyn begreepen; te weete

Het Eerste, Handelende van God, en 't geen aan hem aanhoorig is. Hebbende deze volgende Hooftdeelen.

Cap. I. Dat God is.
II. Wat God is.
III. Dat God is een oorzaak van alles.
IV. Van Gods noodzaakelyke werken.
V. Van Gods Voorzienigheid.
VI. Van Gods Praedestinatie.
VII. Van de eygenschappen die tot God niet behooren.
VIII. Van de Naturende Natuur.
IX. Van de genatuurde Natuur.
X. Wat goet en kwaad is.

Tweede, Handelende van een Volmaakt mensch om in staat te zyn van zig te konnen met God vereenigen.

Cap. I. Van waan, geloov, en weeten.
II. Wat waan, geloov, en klaare kennis zy.
III. Lydings oorspronk. Lyding uyt waan.
IV. Wat uyt geloof voortkomt. En van 't goet en kwaad des mensche.
[f.3r] V. Van de Liefde. |
VI. Van de Haat.
VII. Van Blydschap en Droevheid.
VIII. Achting en Versmaading.
IX. Hoope en Vreeze.
X. Van Knaging en Berouw.
XI. Van Bespotting en Boerterye.
XII. Van de eere, Beschaamtheid en Onbeschaamtheid.
XIII. Van de gunste, dankbaarheid en ondankbaarheid.
XIV. Van het Beklagh.
XV. Van 't Waare en 't Valsche.
XVI. Van de Wille.
XVII. Van 't onderscheid tusschen de Wil en Begeerte.
XVIII. Van de Nuttigheeden van 't voorgaande.
XIX. Van onze gelukzaligheid.
XX. Bevestiging van 't voorgaande.
XXI. Van de Reede.
XXII. Van de waare Kennis, Weedergeboorte, enzt.
XXIII. Van des Ziels onsterfelykheid. |
[f.3v] XXIV. Van Gods liefde tot den Mensch.
XXV. Van de Duyvelen.
XXVI. Van de Waare Vryheid.

INDEX DES CHAPITRES

qui sont contenus dans les deux livres qui suivent, à savoir :

Le premier, traitant de Dieu et de ce qui lui appartient.

Comprenant les chapitres suivants :

Chap. I. Que Dieu est.
II. Ce que Dieu est.
III. Que Dieu est cause de tout.
IV. Des actions nécessaires de Dieu.
V. De la providence divine.
VI. De la prédestination divine.
VII. Des attributs qui n'appartiennent pas à Dieu.
VIII. De la Nature naturante.
IX. De la Nature naturée.
X. Ce que sont le bien et le mal.

Le second traitant d'un homme parfait pour être capable de s'unir à Dieu.

Chap. I. De l'opinion, de la croyance et de la science.
II. Ce que sont l'opinion, la croyance et la connaissance claire.
III. Origine des passions. Des passions qui viennent de l'opinion.
IV. Ce qui provient de la croyance. Et du bien et du mal de l'homme.
V. De l'amour.
VI. De la haine.
VII. De la joie et de la tristesse.
VIII. De l'estime et du mépris.
IX. De l'espérance et de la peur.
X. Du remords et du repentir.
XI. De la moquerie et de la raillerie.
XII. De l'honneur, de la honte et de l'impudence.
XIII. De la faveur, de la reconnaissance et de l'ingratitude.
XIV. Du regret.
XV. Du vrai et du faux.
XVI. De la volonté.
XVII. De la différence entre volonté et désir.
XVIII. Utilité de ce qui précède.
XIX. De notre béatitude.
XX. Confirmation de ce qui précède.
XXI. De la raison.
XXII. De la vraie connaissance, de la renaissance, etc.
XXIII. De l'immortalité de l'âme.
XXIV. De l'amour de Dieu pour l'homme.
XXV. Des diables.
XXVI. De la vraie liberté.

<HET EERSTE DEEL

VAN GOD
EN 'T GEEN AAN HEM AANHORIG IS.>

PREMIÈRE PARTIE

DE DIEU
ET DE CE QUI LUI APPARTIENT

1 - 3 suppl. G: Eerste / Deel van / GOD M.

CAP. I

[f.6r ; p. 1]

Dat God is

[1] Belangende dan het eerste: namenlyk, *of 'er Een God is?* dat zeggen wy te konnen bewezen worden:
voor eerst (*a priori* of) van vooren aldus:
1. [1]*Alles wat wy klaar en onderscheiden verstaan aan de * Natuur van een zaak te behooren, dat konnen wy ook met waarheid van die zaak bevestigen.*
[2]*Maar dat de wezent<lyk>heid aan de Natuur Gods toebehoort, konnen wy klaar en onderscheidentlyk verstaan. Ergo.*
[2] Anderzints ook aldus:
2. *De* [3]*wezentheeden van de zaaken zyn van alle Ewigheid, en zullen in alle ewigheid onveranderlyk blyven. De wezentlykheid Gods is wezentheid. ERGO.*
[3] (*A Posteriori* of) van agteren aldus:
[4]*Indien de mensch een Idea van God heeft, zo moet *God formelyk zyn.*
[5]*Maar de mensch heeft een Idea van God. ERGO.*
[4] Het eerste bewyzen wy aldus:
Als 'er een Idea van God is, zo moet de oorzaak des selfs formelyk zyn, en in zig vervatten, alles wat de Idea voorwerpelyk heeft; maar daar is een

1* Verstaat de bepaalde natuur, door de welke de zake is dat ze is, en dat van haar in generly wyze kan afgescheide worden, zonder ook met een die zaak te vernietigen. Als dat tot het wezen van een *Ber[g]* behoort dat hy een dal hebbe, of 't wezen van de *Berg* is dat hy een daal hebbe: het welk w[aar]lyk eeuwig en onveranderl[yk] is, en altyd [moet] zyn in 't concept van een *Berg*, schoon h[y] nooyt was [of] is.

3* Uyt de beschryvinge hier na Cap. 2, van dat God oneyndige eygenschap[pen] heeft, konn[en] wy syne wezent<lyk>heyd [al]dus bewyz[en:] al dat wy k[laar] en ondersch[ei]de zien tot [de] Natuur van een zaak t[e] behooren, dat konnen w[y] ook met w[aar]heid van die zaak bevestigen: maar aan de Natuur van een wezen dat oneindige eigenschappen heeft, behoort een eigenschap, de welke is Zyn. Ergo. Hier op nu te zeggen, dat dit wel bevestigt <word> van de Idea, *maar niet* van de zaak zelfs, is vals: want de Idea en bestaat *niet materialiter* van de eigenschap die tot dit wezen behoort, alzo dat het geen, 't welk bevestight w[ord,] en is nog van de zaak, [nog] van dat gee[n] 't welk van [de] saak bev[estigt] word. Also dat tusschen de Idea en het Ideatum een groot onderscheid is: en daarom dat het geene dat men bevestigt van de saak, dat en bevestigt men niet van de Idee et vice versa.

8 corr. S 25 corr. S 28 suppleui.

CHAPITRE I

Que Dieu est

(1) Concernant la première question, c'est-à-dire *s'il y a un Dieu,* nous disons que cela peut être démontré :

tout d'abord *a priori,* ainsi :
1. [1]*Tout ce que nous comprenons clairement et distinctement appartenir à la nature* d'une chose, cela, nous pouvons aussi l'affirmer avec vérité de cette chose.*
[2]*Or, que l'existence appartienne à la nature de Dieu, nous pouvons le comprendre clairement et distinctement. Donc...*

(2) Autrement encore, ainsi :
2. *Les* [3]*essences des choses sont de toute éternité, et demeureront immuables pour toute l'éternité.*
L'existence de Dieu est essence. Donc...

(3) *A posteriori* ainsi :
[4]*Si l'homme a une idée de Dieu, Dieu *doit exister formellement.*
[5]*Or, l'homme a une idée de Dieu. Donc...*

(4) Nous démontrons ainsi la première proposition : s'il y a une idée de Dieu, sa cause doit exister formellement et contenir en elle tout ce que l'idée contient

[1]* Entendez la nature déterminée, par laquelle la chose est ce qu'elle est, et qui n'en peut être séparée d'aucune manière sans qu'avec elle la chose soit détruite. De même, à l'essence d'une montagne il appartient qu'elle ait une vallée (ou l'essence d'une montagne est qu'elle ait une vallée), ce qui est vraiment éternel et immuable et doit toujours être dans le concept d'une montagne, encore qu'elle n'ait jamais existé, ni n'existe.

[3]* À partir de la définition qui suit au chapitre 2, d'après laquelle Dieu a une infinité d'attributs, nous pouvons démontrer son existence ainsi : tout ce que nous voyons clairement et distinctement appartenir à la nature d'une chose, nous pouvons l'affirmer aussi avec vérité de la chose ; or, à la nature d'un être qui possède une infinité d'attributs, appartient un attribut qui est Être ; donc... Dire alors là-dessus que cela s'affirme bien de l'idée, mais non de la chose même, est faux ; car l'idée ne consiste pas *matériellement* en la propriété qui appartient à cet être, en sorte que ce qui est affirmé ne l'est ni de la chose, ni de ce qui est affirmé de la chose. Aussi y a-t-il une grande différence entre l'idée et l'idéat, et c'est pourquoi ce que l'on affirme de la chose, on ne l'affirme pas de l'idée et *vice versa.*

Idea van God: *ERGO.*

[5] Om het eerste dezes bewysredens te tonen, zo stellen wy deze volgende grond regulen, te weten:

1. *Dat de kennelyke dingen oneyndelyk zyn.*
2. *Dat een eyndig verstand het oneyndige niet kan begrypen.*
3. *Dat een eyndig verstand, door zig zelfs, ten zy het van iet van buyten bepaald word, niet en kan*
[2] *verstaan; omdat, gelyk | het geen magt heeft alles gelykelyk te verstaan, alzo wynig heeft het ook magt om te konnen, exempli gratiâ,* dit eer als dat, of dat eer als dit, beginnen of aanvangen te verstaan. Het eerste dan, nog ook het twede niet konnende, zo en kan het niets.

[6] De eerste *(of major)* wordt aldus bewezen:

Indien de verzieringe van de mensch, alleen oorzaak was van syn Idea, zo zoude het onmogelyk zyn, dat hy iet zoude konnen begrypen; maar hy kan iets begrypen. *Ergo.*

[7] Het eerste wort bewezen door de eerste grond regel: namelyk *Dat de kennelyke dingen <on>eyndelyk zyn,* en volgens de tweede grond regel, en kan hy niet alles verstaan, dewyl het menschelyk verstand bepaald is, en door geen uytterlyke dingen bepaald wordende, om dit eerder als dat, en Dat eerder als Dit te verstaan, zo zoude het onmogelyk zyn, dat het, volgens de derde regel, iets zoude konnen verstaan.

[8] *Uyt alle het welk dan het twede bewezen word, namelyk *Dat de oorzaak van*

8* Voorders te zeggen dat deze Idea een verzieringe is, dat is [oo]k vals: [w]ant het is on[m]ogelyk die [te] hebben zo [z']er niet en is. En dit word hier nu getoont *pag.* 2: daar wy dit nog by doen. Het is wel waar, dat wy van een Idea die ons eenmaal eerst van de zaake zelfs is hergekomen, en zo in abstracto algemeen van ons ge[m]aakt zynde, dat, daar na, van die zelve in ons verstand veel bezondere worden verziert, die wy dan ook veel andere, en van andere zaaken afgetrokkene eygenschappen konnen toe digten. Maar dit is onmogelyk te konnen doen, zonder alvorens de zaake zelfs, van de welke zy aftrekzels zyn, gekend te hebben. Doch eens gesteld dat deze Idea een verzierzel is, zo moeten dan alle **andere Idea's* die wy hebben, niet min verzierzels [zy]n.

Dit zo zynde, *van waar* dan komt ons in de zelve zo groot een onderscheid? Want wy zien *eenige,* die het onmogelyk is datze zyn: *e.g.,* alle monsterdieren die men van twee naturen zoud t'zamen zetten, als een dier dat een vogel en een paard zoude zyn, en diergelyke, die onmogelyk in de Natuur, die wy bevinden anders te zyn gesteld, plaats konnen hebben.

. . . . . .

* Andere Ideas: wel mogelyk, maar niet noodzakelyk, dat ze zyn; van de welke, nochtans, of ze zyn of niet zyn, haar wezen altyd noodzaakelyk is: als de Idea van een driehoek en die van de liefde in de ziel zonder 't lichaam enz. Alsoo dat alschoon ik eerst dacht, dat ik die verzierd hadde, daar na nochtans gedwongen worde te zeggen, dat zy niet te min

9 kan het *corr. B*: ken hen *A* *15 corr. M.*

objectivement ; or, il y a une idée de Dieu. Donc...

(5) Pour démontrer la majeure de cet argument, nous posons les principes suivants, à savoir :

1. *qu'il y a une infinité de choses connaissables* ;
2. *qu'un entendement fini ne peut concevoir l'infini* ;
3. *qu'un entendement fini, sauf à y être déterminé par quelque chose d'ex-térieur, ne peut par lui-même rien comprendre* ; parce que, de même qu'il n'a pas la puissance de tout comprendre à la fois, il a aussi peu de puissance pour, par exemple, commencer ou se mettre à comprendre ceci avant cela, ou cela avant ceci. Ne pouvant donc ni l'un, ni l'autre, il ne le peut donc jamais.

(6) La première proposition (ou *majeure*) [de (4)] se démontre ainsi :

Si la fiction humaine était la seule cause de son idée, il serait alors impossible qu'il puisse comprendre quelque chose ; mais il peut comprendre quelque chose ; donc...

(7) La première proposition [de (6)] se démontre par le premier principe, à savoir : *Qu'il y a une infinité de choses connaissables,* et suivant le second principe, à savoir que l'entendement humain étant limité, il ne peut pas comprendre tout et que, s'il n'était déterminé par aucune chose extérieure à comprendre ceci antérieurement à cela ou cela antérieurement à ceci, il serait alors impossible qu'il puisse, suivant le troisième principe, comprendre quoi que ce soit.

(8) *À partir de tout cela, on démontre la seconde proposition, c'est-à-dire,

* De plus, dire que cette idée est une fiction, cela est encore faux : en effet, il est impossible de l'avoir si elle n'est pas donnée. Et cela est démontré ici à la page 6 ; nous y ajoutons encore ceci : il est bien vrai qu'à partir d'une idée qui nous est d'abord venue une fois de la chose même, et que nous avons alors rendue générale par abstraction, s'en forgent en notre entendement beaucoup de particulières, auxquelles nous pouvons en ajouter aussi beaucoup d'autres, ainsi que des propriétés abstraites tirées d'autres choses. Mais il est impossible de le faire sans avoir d'abord connu la chose même de laquelle elles sont abstraites. Ou encore, une fois posé que cette idée est une fiction, alors, toutes les ° *autres idées* que nous avons devraient n'être pas moins des fictions.

Mais s'il en est ainsi, d'où nous vient à leur égard une si grande différence ? Car nous en voyons quelques-unes dont il est impossible qu'elles existent : par exemple, tous les animaux monstrueux que l'on assemble à partir de deux natures, comme un animal qui serait un oiseau et un cheval, et les animaux semblables dont il est impossible qu'ils aient une place dans la Nature que nous trouvons différemment agencée.

. . . . . .

° *Autres idées :* il est certes possible, mais non nécessaire qu'elles existent ; pour elles, néanmoins, qu'elles existent ou n'existent pas, leur essence est toujours nécessaire, comme pour l'idée du triangle et celle de l'amour dans l'âme sans le corps, etc. Aussi, même si j'avais d'abord pensé les avoir forgées, je serais pourtant contraint, par la suite, de dire qu'elles n'en seraient pas moins les mêmes encore que ni moi, ni aucun homme n'y ait jamais pensé.

de Idea des mensche, niet is syne verzieringe, maar eenige uytwendige oorzaak, die hem dringt het eene eerder als het ander te verstaan, zynde niet anders als dat die dingen formelyk zyn, en hem nader als andere, welkers voorwerpelyke wezentheid in syn verstand is. Soo nu de mensch de Idea van God heeft, zo is het klaar dat God formelyk moet zyn, dog niet uytstekentlyk, aangezien boven, of buyten hem, niet wezentlyker of voortreffelyker is.

[3] [9] Dat nu de mensch de Idea van God | heeft, zulks is klaar, dewyl hy syne *eigenschappen verstaat, welke eygenschappen van hem niet konnen voortgebragt

het zelve zyn en zouden zyn, schoon ik, of geen mensch ooyt om haar gedagt hadde. En hierom dan en zyn zy van my niet verzierd, en moeten ook buyten my een *subjectum* hebben, het welk ik niet en ben, zonder welk *subjectum* zy niet en konnen zyn. Boven deze isser noch *een derde idea,* en die is maar *een* eenige; en deze brengt met zig een noodzaakelyk zyn, en niet, als de voorgaande, alleen datze kan zyn: want die haar wezen was wel noodzakelyk, maar niet haar wezent<lyk>heid: maar van deze is de wezent<lyk>heid, ende het wezen beyde noodzaakelyk, en is zonder de zelve Niet. Alzoo zie ik dan nu dat van my geen waarheid, wezen, of wezent<lyk>heid van eenige zake afhangt, want als in de tweede soorte van Ideen getoont is, zonder my zyn zy 't geene datze zyn: of na 't wezen alleen, of na 't wezen en de wezent<lyk>heid beyde. En zo ook dan, ja veel meer bevinde ik dit waar te zyn in deze derde eenige idea, en dat niet alleen dat het van my niet af en hangt, maar in tegendeel, dat hy *alleen* moet zyn het *subjectum* van 't geen ik van hem bevestig. Alsoo dat indien hy niet was, ik al heel van hem niets en zoude konnen bevestigen; gelyk nogtans van de andere dingen, schoon zy niet wezentlyk zyn, gedaan word: ja ook dat hy moet zyn het *subjectum* van alle andere dingen.

Behalve[n] dan dat u[yt] het tot noc[h] toe gezeid[e] klaar blyk[t], dat de Idea van oneyndige eigenscha[ppen] aan het volma[ak]te wezen geen verzierzel is, zo zullen wy dit volgende noch daar by doen:

Na voorgaande overweginge van de natuur, zo en hebben wy in de zelve, tot nog toe, niet meer kon[nen] vinden als alleen twee eygenschap[pen], die aan dit al volmaakte w[e]zen toe behore[n.] En deze en geven ons geen vergenoegінge door de welke wy ons zelve konnen voldo[en,] want dat deze het al zoude zyn, van de welke dit volmaakte weze[n] zoude bestaan, ja maar in tegendeel bevind[en] wy in ons *zulks iets,* het welk ons opentlyk aanzeid van niet alleen nog meer, maar ook van noch oneyndige volmaakte eigenschappen, die dit volmaakte wezen eigen zyn, eer 't volmaakt gezeid kan worden. En van waar is deze Idea van volmaaktheid? Dit zulks *iets* dan en kan niet voortkomen van deze twee: want twee en geeft maar twee, en geen oneyndige, ergo dan van waar? van my altyd niet, of ik most ook dat ik niet hadde konnen geven; van waar dan anders, als van de oneyndige eigenschappen zelve, die ons zeggen dat z'er zyn, zonder nogtans ons, tot nog toe, te zeggen wat zy zyn? want van twee en weten wy maar wat zy zyn.

9* Syne eigenschappen: beter is 't, dewyl hy 't geen aan God eigen is verstaat, want die dingen syn geen eigenschappen Gods. God is wel zonder deze geen God, maar niet door deze, dewyl ze niet zelfstandigs te kennen geven, maar syn alleen als adjectiva, die substantiva vereischen om verklaart te worden.

14, 16, 17 corr. S *32* En – volmaktheid ? *corr. VL*: (En – volmaakheid) *A*

que° la cause de l'idée qu'a l'homme n'est pas sa fiction, mais quelque cause extérieure, qui le détermine à comprendre une chose avant l'autre, ce qui ne consiste en rien d'autre qu'en ce que ces choses existent formellement et lui sont plus proches que d'autres, dont l'essence objective est dans son entendement. Ainsi, dès lors que l'homme a une idée de Dieu, il est clair que Dieu doit exister formellement, mais non éminemment, puisqu'au-dessus ou hors de lui il n'est rien de plus réel ou de plus excellent.

(9) Or, que l'homme ait l'idée de Dieu, cela est clair, puisqu'il comprend ses attributs*, lesquels attributs ne peuvent être produits par lui parce qu'il est

° Et pour cela donc, elles ne sont pas forgées par moi, et doivent encore avoir en dehors de moi un *subjectum*, lequel n'est pas moi, *subjectum* sans lequel elles ne pourraient être.

Outre cela, il y a encore *une troisième idée*, qui est, elle, *unique*, et qui emporte avec elle un être nécessaire et non, comme les précédentes, la seule possibilité d'être ; car de celles-ci, l'essence était bien nécessaire, mais non l'existence; tandis que de celle-là, l'essence et l'existence sont toutes deux nécessaires et il n'est rien sans elles. Ainsi, donc, je vois que de moi ne dépend aucune vérité, essence ou existence d'aucune chose, car, comme il est montré pour la seconde sorte d'idées, elles sont ce qu'elles sont sans moi, ou selon l'essence seule, ou selon à la fois l'essence et l'existence. Et de même aussi, je trouve bien plus encore que cela est vrai dans cette troisième idée unique, et non seulement que cela ne dépend pas de moi, mais au contraire, que lui (Dieu) *seul* doit être le *subjectum* de ce que j'affirme de lui ; de telle sorte que, s'il n'était pas, je ne pourrais absolument rien affirmer de lui, comme on le fait au contraire des autres choses, bien qu'elles ne soient pas existantes. D'où suit qu'il doit être le *subjectum* de toutes les autres choses.

Par conséquent, de tout ce qui a été dit jusqu'ici, il apparaît clairement que l'idée d'attributs infinis appartenant à l'être parfait n'est pas une fiction, aussi devons-nous encore ajouter ce qui suit : à la suite de la précédente recherche sur la Nature, nous n'avons pu, jusqu'ici, lui trouver plus de deux attributs qui appartiennent à cet être le plus parfait. Et ceux-ci ne nous donnent rien de suffisant dont nous puissions nous satisfaire, comme s'ils devaient être la totalité de ceux par lesquels cet être parfait doit exister; mais bien au contraire, nous trouvons en nous *un quelque chose*, qui nous en indique clairement non seulement davantage, mais encore une infinité d'attributs parfaits, qui appartiennent à cet être parfait, et par quoi il peut être dit parfait. Et d'où vient cette idée de perfection ? Ce *quelque chose* ne peut provenir de ces deux [attributs], car deux ne font que deux et non l'infini. Alors d'où ? En aucun cas de moi, ou alors il me faudrait pouvoir donner ce que je n'avais pas ; de quoi d'autre alors, sinon de ces attributs en nombre infinis eux-mêmes, qui nous disent qu'ils sont, sans nous dire pour autant jusqu'ici ce qu'ils sont ? Car nous savons de deux seulement ce qu'ils sont.

9* Ses attributs : il vaut mieux dire : « Puisqu'il comprend ce qui est le propre de Dieu », car ces choses ne sont pas des attributs de Dieu. Certes, Dieu sans elles n'est pas Dieu, mais il ne l'est pas par elles, car ils ne donnent rien de substantiel à connaître, mais sont seulement comme des adjectifs qui exigent des substantifs pour être explicités.

worden, omdat hy onvolmaakt is.

Maar dat hy nu deze eigenschappen verstaat, is hier uytblykelyk, dat hy namelyk weet, dat het oneyndige van geen verscheide bepaalde deelen kan tezamengezet worden; datter geen twe oneyndelyke en konnen zyn, maar *Een Eenig;* dat het volmaakt en onveranderlyk is, als wel wetende dat geen zaake, door zig zelfs, haar eygen vernietinge zoekt; en meede dat het tot of in iet beters <niet> kan **veranderen, aangezien het volmaakt is, 't welk het als dan niet en zoude zyn; of ook dat het zulks niet kan onderworpen zyn, door iet dat van buyten komt, nadien het almagtig is; enz.

[10] Uyt dit alles dan volgt klarlyk dat men en (a priori) van vooren, en (a posteriori) van agteren bewyzen kan dat God is. Ja nog beter a priori. Want de dingen die men als zodanig <niet> bewyst, moet men door haar uytterlyke oorzake betonen; het welke in haar is een openbaare onvolmaaktheid, als de welke hun zelve door hun zelve niet en konnen te kennen geven, maar alleen door uytterlyke oorzaaken. Dog God, de eerste oorzaak aller dingen, en ook de oorzaak syns zelfs, die geeft hem zelve te kenne door hem zelve. Weshalven, van niet veel belang is, het segge van
[4] *Thomas Aquina:* namentlyk, dat God a priori niet en | zoude konnen beweezen worden, om dat hy kwansuys geen oorzaak heeft.

CAP. II

Wat God is

[1] Nadat wy nu als boven bewezen hebben dat God is, zo zal het nu tyd zyn te tonen wat hy is: namelyk, hy is, zeggen wy, *Een *wezen* van de welke alles, ofte oneyndelyke eygenschappen gezeyd worden, van welke eygenschappen een yder des zelfs in syn geslagte oneyndelyk volmaakt is.

9** [De] oorzaak van [deze] verande[ring]e zoude [moe]ten zyn [van] buyten of [in] haar: Niet [van] buyten, want [ge]en zelfstandig[he]id, die als de[ze] door zig zelfs [is,] hangt van [ie]ts buyten [h]em af: *ergo [g]een verandering [d]aarvan onderwurpen.* Ook niet in haar: want geen zaak, [ve]el min deze, [w]il zyn zelfs [ve]rderf. Alle verderf is van [bu]yten aankomen[de.]

1* De reden is, omdat de *Niet* geen eigenschappen konnende hebben, de *Al* dan alle eigeschappen moet hebben; en zo dan de *Niet* dan geen eigenschappen hebbende, om dat hy niet is, zo heeft de *Iet* eigenschappen omdat hy *Iet* is. Ergo dan hoe hy meer *Iet* is, hoe hy meer eigenschappen moet hebben, en dienvolgende dan God de volmaakts[te,] de oneyndige, de alle *Iet* zynde, zo moet hy ook oneindige, volmaakte en alle eigen[schappen heb]ben.

6 suppl. M *12 suppleui* *15* geeft hem *corr. B*: geeft hen *A*

imparfait. Mais qu'il comprenne ces attributs est ici évident de ce qu'il sait que l'infini ne peut être composé de parties limitées différentes ; qu'il ne peut y avoir deux infinis mais *un seul* ; qu'il est parfait et immuable, sachant de même qu'aucune chose, par elle-même, ne cherche sa propre destruction ; que, de plus il ne peut se changer** en, ou pour, quelque chose de meilleur puisqu'il est parfait, ce qu'il ne serait pas sinon ; ou encore qu'une telle réalité ne peut être contrainte par quelque chose venant de l'extérieur, parce qu'elle est omnipotente, etc.

(10) De tout cela suit clairement que l'on peut démontrer et *a priori,* et *a posteriori* que Dieu est. On le peut toutefois mieux *a priori,* car les choses que l'on ne démontre pas ainsi doivent être inférées de leur cause externe, ce qui est en elles une imperfection évidente, puisqu'elles ne peuvent se faire connaître elles-mêmes par elles-mêmes, mais seulement par des causes externes. Au contraire, Dieu, cause première de toutes les choses et aussi cause de soi, se fait connaître lui-même par lui-même. Dès lors, de peu d'importance est l'assertion de Thomas d'Aquin, suivant laquelle Dieu ne pourrait être démontré *a priori* sous le prétexte qu'il n'a pas de cause.

CHAPITRE II

Ce que Dieu est

(1) Après avoir déjà démontré, plus haut, que Dieu est, il sera désormais temps de montrer ce qu'il est ; à savoir qu'il est, disons-nous, *un être* duquel tout est affirmé, c'est-à-dire une infinité d'attributs, dont chacun est en son genre infiniment parfait.*

9** La cause de tels changements doit se trouver en lui ou en dehors de lui ; en dehors, non, car aucune substance qui, comme celle-ci, existe par elle-même, ne dépend de quelque chose d'extérieur ; elle n'est donc contrainte par là à aucun changement. En elle-même, non plus, car aucune chose, encore moins celle-ci, ne veut sa propre corruption. Toute corruption provient du dehors.

1* La raison en est que, le *Néant* ne pouvant avoir aucun attribut, le *Tout* doit avoir tous les attributs ; et ainsi, le *Néant* n'ayant aucun attribut parce qu'il n'est rien, le *quelque chose* a des attributs parce qu'il est *quelque chose.* Dès lors, plus il est *quelque chose,* plus il doit avoir d'attributs ; et par suite, Dieu étant *quelque chose* qui est le plus parfait, l'infini, la totalité, doit aussi avoir en totalité les attributs infinis et parfaits.

[2] Om dan onse meeninge in dezen klaar uyt te drukken, zullen wy deze vier navolgende dingen voor af zeggen:

1. **Datter geene bepaalde selfstandigheid en is, maar dat alle selfstandigheid, in syn geslagte, oneyndelyk volmaakt moet zyn, te wete, dat in het oneyndelyke verstand Gods geen selfstandigheid volmaakter kan syn als die alreeds in de Natuur is.*

2. *Dat 'er ook geen twe gelyke selfstandigheeden zyn.*

3. *Dat d'eene selfstandigheid d'ander niet kan voortbrengen.*

4. *Datter in het oneyndelyke verstand Gods, geen selfstandigheid is, als die formelyk in de natuur is.*

[3] Wat dan aangaat het I, namenlyk dat 'er geen bepaalde selfstandigheid en is,
[5] enz., zo iemand het tegendeel | des zelfs zoude willen staande houden, die vraagen wy aldus, te weete: Of deze zelfstandigheid dan bepaald is door zig selfs, namentlyk, datze zig zelfs zo bepaald, en niet onbepaalder heeft willen maaken; dan of zy sodanig is door haar oorzaak, welke oorzaak haar of niet meer heeft konnen of niet meer heeft willen geven.

2* Konnende dan bewyzen datter geen *Bepaalde Selfstandigheid* kan zyn, zo moet dan alle *Selfstandigheid onbepaald* aan 't goddelyk wezen behooren. Dit doen wy aldus: I. of ze moet *haar zelfs* bepaald hebben, of haar moet *een ander* bepaald hebben: niet zy haar zelve, want, onbepaald geweest zynde, zoude zy haar geheel wezen moeten verandert hebben. Van een ander isse ook niet bepaalt: want die moet zyn bepaald of onbepaald: niet het eerste, *ergo* 't leste, *ergo* 't is God. Deze dan zoude moeten bepaald hebben of omdat het hem aan de magt, of aan de wil ontbrak: maar 't eerste is tegen de almachtigheid, het tweede tegen de goetheid. 2. Datter *[gee]n Bepaalde zelfstandigheid kan zyn* is hier uyt klaar, omdat ze alsdan noodzaakelyk iet zoude moeten hebben, dat ze van de niet heeft, 't welk onmogelyk is. Want van waar heeft ze dat daar in ze verschilt van God? Niet van God altyd, want die en heeft niet onvolmaakts of bepaalts, enz. Ergo dan van waar als van de Niet? *Ergo:* geen zelfstandigheid als onbepaald.

Waar uyt volgt, *datter geen twee gelyke onbepaalde zelfstandigheeden konnen zyn*: Want, deze stellende, isser noodzakelyk bepaling.

En uyt deze volgt weder, dat *de eene zelfstandigheid d'ander niet kan voortbrengen.* Aldus: *de oorzaak die deze zelfstandigheid zou voortbrengen, moet hebben de zelfde eigenschap van deze voortgebrachte, en ook of eeven zo veel volmaaktheid, of meerder, of minder. Niet het 1., want dan waren twe gelyke. Niet het 2., want dan wasser een bepaalde. Niet het 3., want van de Niet komt geen Iet.* – Ten anderen: als van de onbepaalde een bepaalde kwam, zo wierd de onbepaalde ook bepaald, enz. Ergo de eene zelfstandigheid kan d'ander niet voortbrengen.

En uyt dit volgt dan alweer *Dat alle zelfstandigheid formelyk moet zyn,* want niet [zynde], daar is geen mogelykheid te konnen komen.

19 geweest *uix liquet.*

(2) Pour exprimer clairement notre pensée sur cela, nous devons tout d'abord énoncer les quatre propositions suivantes :

1. **Qu'il n'existe pas de substance limitée, mais que toute substance doit être, en son genre, infiniment parfaite, à savoir que dans l'entendement infini de Dieu aucune substance ne peut être plus parfaite que celle qui existe déjà dans la Nature.*

2. *Qu'il n'y a pas non plus deux substances égales.*

3. *Qu'une substance ne peut en produire une autre.*

4. *Que dans l'entendement infini de Dieu il n'y a aucune autre substance que celle qui existe formellement dans la nature.*

(3) En ce qui concerne la première proposition, c'est-à-dire *qu'il n'existe pas de substance limitée, etc.,* si quelqu'un voulait soutenir le contraire, nous lui demandons ceci, à savoir : si cette substance s'est alors limitée par elle-même, c'est-à-dire qu'elle a voulu se rendre ainsi par elle-même limitée et non illimitée ; ou bien si elle est telle de par sa cause, laquelle cause ou n'a pas pu, ou n'a pas voulu lui donner plus.

* Si nous pouvons démontrer qu'il ne peut exister aucune *substance limitée,* alors toute *substance* doit appartenir *sans limite* à l'être divin. Nous le démontrons ainsi : 1. Ou bien elle doit s'être limitée *elle-même,* ou bien elle doit l'avoir été par *une autre* ; ce n'est pas par elle-même car, ayant été illimitée, elle aurait dû changer entièrement son essence. Elle n'est pas non plus limitée par une autre, car celle-ci devrait être ou limitée ou illimitée : elle n'est le premier [limitée], mais donc le dernier [illimitée], donc elle est Dieu. Celle-ci devrait donc s'être limitée parce que lui manquait ou le pouvoir, ou la volonté ; mais le premier cas est contraire à l'omnipotence, le second est contraire à la bonté. 2. Qu'il n'y ait aucune *substance limitée* suit clairement de là, parce qu'elle devrait alors nécessairement avoir quelque chose qu'elle tiendrait du néant, ce qui est impossible. En effet, d'où aurait-elle ce en quoi elle diffère de Dieu ? En aucun cas de Dieu, car il n'a rien d'imparfait ni de limité, etc. D'où, alors, si ce n'est du Néant ? Donc : aucune substance sinon illimitée.

De là suit *qu'il n'y a pas deux substances égales illimitées* ; car, celles-ci étant posées, il y a nécessairement limitation.

Et de là suit encore qu'*une substance ne peut en produire une autre.* [Nous le démontrons] ainsi : la cause qui produirait cette substance doit avoir le même attribut que celle qui est produite et, par ailleurs, autant, ou plus, ou moins de perfection. Ce n'est pas le premier cas, car les deux seraient alors égales. Ce n'est pas le second cas, car alors l'une serait limitée. Ce n'est pas le troisième cas, car du néant ne provient pas quelque chose. D'une autre manière : si de l'illimité provient du limité, alors l'illimité devient aussi limité, etc. Donc une substance ne peut en produire une autre.

Et de là suit encore *que toute substance doit exister formellement,* car si elle n'existait pas, il n'y aucune possibilité qu'elle puisse venir à l'existence.

[4] Niet het eerste is waar, omdat het niet mogelyk is, dat een zelfstandigheid zich zelfs zoude hebbe willen bepaalen, en dat zo een zelfstandigheid die door zig zelfs geweest is. ERGO dan, zeg ik, isse door haar oorzaak bepaald, de welke noodzaakelyk God is.

[5] Voorder, indien zy dan door haar oorzaak bepaald is, zo moet dat zyn of omdat die oorzaak niet meer heeft konnen geven of omdat die niet meer heeft willen geven: Dat hy niet meer zoud hebben konnen, zoude stryden tegen syn almagtigheyd; **dat hy* niet meer zoude hebben willen, aangezien hy wel konde, smaakt na wangunst, de welke in God, die aller goeten volheid is, geenzins en is.

[6] Het tweede belangende, *Datter geen twe gelyke selfstandigheden zyn,* bewysen wy, omdat ieder zelfstandigheid in syn geslagte volmaakt is: want, zo 'er twe
[6] gelyke | waren, zo most noodzaakelyk de een de andere bepaalen en dienvolgende niet oneyndelyk zyn, gelyk al voor dezen bewezen hebben.

[7] Nopende dan het derde, te wete, dat de eene selfstandigheid d'ander niet en kan voortbrengen, zo weederom iemand het tegendeel mogt staande houden, dat vragen wy: of de oorzaak die deze zelfstandigheid zoude moeten voortbrengen, de zelfde eygenschappen van het voortgebragte heeft, of niet en heeft?

[8] Niet het laatste is, want van de Niet kan geen iet voortkomen; Ergo dan het eerste. En dan vraagen wy voorder: of in die eygenschap, die oorzaak zoude zyn van dit voortgebragte, even zo veel volmaaktheyd is, of datter minder of datter meerder in is, als in dit voortgebragte? Minder kander niet in zyn, zeggen wy, om reeden vooren;

5* Hier op te zeggen, *dat de natuur van de zaak zulk vereischte, en derhalven niet anders konde zyn,* is niet gezeit: want de natuur van de zaak kan niets vereischen als ze Niet en is. Zegt gy dat men nogtans kan zien wat tot de natuur van een zaak behoort die niet en is: dat is waar *quo ad excistentiam,* maar geenzins *quo ad essentiam.* En hier in is 't onderscheid tusschen *scheppen* en *genereren. Scheppen* dan is een zaake daarstellen *quo ad essentiam et existentiam simul;* maar *genereren* is, dat een zaake voortkomt *quo ad existentiam solum.* En daarom isser nu in de Natuur geen scheppen, maar alleen genereren. So dat dan als God schept, zo *schept hy de natuur van de zaak met de zaak gelyk.* En zo zoude hy dan wangunstig zyn, zo hy, wel konnende maar niet willende, de zaak zodanig had geschapen, dat zy met haar oorzaak *in essentiâ et existentiâ* niet soude overeenkomen. Doch 't geen wy hier scheppen noemen, en kan eigentlyk niet gezeid worden ooyt geschied te zyn, en is maar om aan te wyzen, wat wy, tusschen *scheppen* en *gene[reren]* on[derscheid] stel[lende, daar] van [konnen zeggen.]

9 aller *correxi*: alle *A, G*; alle goed en volhijd *B* *23* als ze *B*: alze *A*

(4) Le premier n'est pas vrai, parce qu'il n'est pas possible qu'une substance ait voulu se limiter elle-même, s'agissant d'une substance qui est existante par elle-même. Donc, je dis qu'elle est limitée par sa cause, laquelle est nécessairement Dieu.

(5) De plus : si donc elle est limitée par sa cause, alors cela doit être ou parce que la cause n'a pas pu donner plus ou parce qu'elle n'a pas voulu donner plus. Qu'il* (Dieu) n'ait pas pu davantage contredirait son omnipotence ; qu'il n'ait pas voulu davantage alors qu'il le pouvait tout à fait a un goût de jalousie qui, en Dieu qui est plein de tous les biens, n'existe en aucun cas.

(6) Nous démontrons ce qui concerne la deuxième proposition, *qu'il n'y a pas deux substances égales,* par cela que chaque substance est infinie en son genre. Car, s'il y en avait deux qui fussent égales, alors l'une devrait nécessairement limiter l'autre et par suite n'être pas infinie, comme nous l'avons démontré auparavant.

(7) Concernant la troisième proposition, *qu'une substance ne peut en produire une autre,* si, une fois encore, quelqu'un devait soutenir le contraire, nous demandons ceci : si la cause qui devrait produire cette substance a les mêmes attributs que le produit ou non.

(8) Le dernier n'est pas vrai, car du néant ne peut provenir quelque chose ; c'est donc le premier. Et alors nous demandons à nouveau : si dans cet attribut, qui devrait être la cause du produit, il y a autant, ou plus, ou moins de perfection que dans ce produit. Il ne peut y en avoir moins, disons-nous, pour la raison déjà donnée. Il ne peut non plus y en avoir davantage, disons-nous, parce qu'alors

* Dire sur cela *que la nature de la chose l'exigeait et que par conséquent il ne pouvait en être autrement* est ne rien dire. En effet, la nature de la chose ne peut rien exiger si elle n'est rien. Direz-vous malgré tout que l'on peut voir ce qui appartient à la nature d'une chose qui n'existe pas, cela est vrai *concernant l'essence,* mais en aucun cas *concernant l'existence.* Et en cela consiste la différence entre *créer* et *engendrer. Créer* est poser une chose *simultanément quant à l'essence et quant à l'existence* ; mais *engendrer* signifie qu'une chose est produite *seulement quant à l'existence.* Et c'est pourquoi il n'y a dans la nature aucune création, mais seulement génération ; en sorte que si Dieu crée, alors *il crée la nature de la chose ensemble avec la chose* ; et il y aurait alors jalousie si, le pouvant bien mais ne le voulant pas, il avait créé la chose de manière telle qu'elle ne convienne pas avec sa cause *quant à l'essence et quant à l'existence.* Toutefois, ce que nous nommons ici créer ne peut se dire proprement de ce qui est jamais advenu, et n'est là que pour montrer ce que nous pouvons dire étant posée une distinction entre *créer* et *engendrer.*

meerder ook niet, zeggen wy, omdat alsdan deze tweede bepaald zoude zyn, het welk streyd tegen 't geen nu al van ons bewezen is; *Ergo* dan even zo veel, *ergo* dan
[7] gelyk: en twe gelyke zelfstandigheeden, klaarlyk | streydende met ons voorige bewys.

[9] Verder, 't geene geschapen is, en is geenzins voortgekoomen van de Niet, maar moet noodzaakelyk van hem, die wezentlyk is, geschapen zyn. Maar dat van hem iets zoude voortgekomen zyn, 't welke iets hy niet als dan en zoude minder hebben, nadat het van hem is voortgekomen, dat en konnen wy met ons verstand niet begrypen.

[10] Eyndelyk, zo wy de oorzaak van die zelfstandigheid, die het beginzel is van de dingen de welke uyt haar eygenschap voorkomen, willen zoeken, zo staat ons dan al wederom te zoeken de oorzaak van die oorzaak, en dan weder de oorzaak van die oorzaak, *et sic in infinitum;* zodat, indien wy noodzaakelyk ergens moeten stuyten en rusten, gelyk wy moeten, zo is 't noodzaakelyk te rusten op deze allene zelfstandigheid.

[11] Ten vierden, dat er *geen selfstandigheid of eygeschappen in het oneyndelyk verstand Gods zyn, als die formelyk in de Natuur zyn,* dat kan en word van ons beweezen: 1. Uyt de
[8] oneyndelyke magt Gods, om dat in hem | geen oorzaake en kan zyn door welke hy zoude hebben konnen beweegt worden, het eene eerder of meerder als 't ander te scheppen. 2. Uyt de eenvoudigheyd van zyne wille. 3. Om dat hy 't geen goet is niet kan nalaten te doen, gelyk wy hier na zullen bewyzen. 4. Om dat geene nu niet is het onmogelyk zoude zyn dat het soude konnen komen, dewyl de eene zelfstandigheyd de ander niet en kan voortbrengen. En dat meer is, zo doende, zouden 'er oneyndelyke zelfstandigheeden meer niet zyn, als er zyn: het welke ongereymt is.

[12] Uyt alle deze dan volgt: dat van de natuur alles in allen gezeyt word, en dat alzo de natuur bestaat van oneyndelyke eygenschappen, van de welke een ieder des zelfs, in syn geslagt, volmaakt is. Het welk ten eenemaal overeenkomt met de beschryvinge, die men aan God geeft.

[13] Tegen 't geene dat wy nu gezeyt hebben, namentlyk dat geen ding in het oneyndelyk verstand Gods is, als 't geen formelyk in de Natuur is, willen eenige op
[9] deze wysen | argumenteren: Indien God alles geschappen heeft, zo en kan hy niet meer scheppen; maar dat hy niet meer soude konnen scheppen stryd tegen syn almogentheyd. *Ergo.*

[14] Het eerste belangende, wy staan toe dat God niet meer kan scheppen. En wat het twede aangaat, seggen wy dat wy bekennen: Indien God niet alles zoude

cette seconde serait limitée, ce qui est en contradiction avec ce que nous avons démontré. Donc il y en a autant. Donc elles sont égales ; et deux substances égales entrent clairement en contradiction avec notre démonstration précédente.

(9) De plus, ce qui est créé ne provient en aucun cas du néant, mais doit nécessairement être créé par cela qui existe essentiellement. Mais que de cela quelque chose doive provenir, sans que cela en soit privé une fois que ce quelque chose est provenu de lui, nous ne pouvons le comprendre avec notre entendement.

(10) Enfin, si nous voulons chercher la cause de cette substance, principe des choses qui proviennent de son attribut, nous devons alors chercher à nouveau la cause de cette cause, et alors à nouveau la cause de cette cause, et ainsi à l'infini ; en sorte que, si nous devons nécessairement nous arrêter et nous reposer en quelque lieu, comme nous le devons, alors il est nécessaire de se reposer sur cette substance unique.

(11) Concernant la quatrième proposition, *que dans l'entendement infini de Dieu il n'y a aucune autre substance ou attributs que ceux qui existent formellement dans la Nature,* nous pouvons le démontrer et le démontrons :

1. Par la puissance infinie de Dieu, parce qu'il ne peut y avoir en lui aucune cause par laquelle il aurait pu être amené à créer une [substance] antérieurement ou de préférence à une autre.

2. Par la simplicité de sa volonté.

3. Parce qu'il ne peut omettre de faire aucun bien, comme nous le démontrerons par la suite.

4. Parce qu'il serait impossible que ce qui n'existe pas actuellement puisse venir à l'existence, puisqu'une substance ne peut produire l'autre. Et qui plus est, ce faisant, il y aurait infiniment plus de substances non existantes que d'existantes, ce qui est absurde.

(12) Il suit donc alors de tout cela que de la Nature absolument tout peut être affirmé, et que la Nature par conséquent consiste en une infinité d'attributs, dont chacun est parfait en son genre ; ce qui est entièrement conforme à la définition que l'on donne de Dieu.

(13) Contre ce que nous venons de dire, à savoir qu'aucune chose n'est dans l'entendement infini de Dieu sans exister formellement dans la Nature, certains veulent argumenter de la manière suivante : si Dieu a tout créé, alors il ne peut rien créer de plus ; mais qu'il ne puisse rien créer de plus contredit son omnipotence ; donc...

(14) Concernant la majeure, nous admettons que Dieu ne peut rien créer de plus. Et concernant la mineure, nous disons reconnaître que : si Dieu ne pouvait

konnen scheppen wat scheppelyk is, zulks zoude stryden tegen syn almogentheid; maar geenzins indien hy niet zoude konnen scheppen 't geene in zig zelven strydig is, gelyk het is te zeggen, dat hy alles geschapen heeft, en evenwel nog meer zoude konnen scheppen. En zeker het is een veel grooter volmaaktheid in God, dat hy alles wat in syn oneyndelyk verstand was, geschapen heeft, als dat hy het niet en zoude geschapen hebben, nog nooyt, zo sy spreeken, zoude hebben konnen scheppen.

[15] En waarom dog hier van zo veel gezeyd<?>* En argumenteren zy zelve
[10] niet aldus, off en moeten zy niet aldus argumenteren: Indien God alwetende is, zo |
10 en kan hy dan niet meer weten; maar dat God niet meer weten kan, stryd tegen syne volmaaktheid; *Ergo*<?>

Dog indien God alles in syn verstand heeft en door syn oneyndelyke volmaaktheyd niet meer kan weten, wel waar om dan en konnen wy niet zeggen, dat hy ook alles wat hy in syn verstand hadde, heeft voortgebragt, en gemaakt dat het formelyk
15 in de Natuur is, of zoude zyn<?>

[16] Dewyl wy dan nu weten dat alles gelykelyk in het oneyndelyk verstand Gods is, en dat 'er geen oorzaak is, waarom dat hy dit eerder of meerder als dat zoude geschapen hebben, en alles konde in een ogenblik voortgebragt hebben, zo laat ons dan eens zien of wy niet tegen haar, even de zelve wapenen konnen gebruy-
20 ken, die zy tegen ons aanneemen. Aldus, namelyk: Indien God nooyt zo veel kan scheppen of hy zoude nog konnen meerder scheppen, zo kan hy nooyt scheppen 't geen hy kan scheppen; maar dat hy niet kan scheppen 't geen hy kan scheppen, is strydig in zig zelve. *Ergo.*

[11] [17] | De reeden dan om de welke wy gezeyd hebben, dat alle deze eygenschap-
25 pen die in de Natuur zyn, maar een eenig wezen is, en geenzins verscheyde, want wy die de eene zonder de ander, en d'ander zonder de ander klaar en onderscheyden konnen verstaan, die zyn deze:

1. Om dat wy nu al vooren gevonden hebben, dat'er een oneyndelyk en volmaakt wezen moet zyn, door het welke niet andere kan verstaan worden als
30 zodaanig een wezen, van't welke alles in allen moet gezeyt worden. Want hoe

15* Dat is: wanneer wy haar uyt dese bekentenisse *van dat God alwetende is doen argumenteren,* dan en kunnen zy niet als aldus argumenteren.

6 sy spreeken *corr. VL*: sy zyspreeken zouden *A*

pas créer tout ce qu'il est possible de créer, cela contredirait son omnipotence ; mais en aucun cas s'il ne pouvait créer ce qui est en soi-même contradictoire, comme il l'est de dire qu'il a tout créé et que cependant il pourrait encore créer davantage. Et c'est certainement une bien plus grande perfection en Dieu d'avoir créé tout ce qui était dans son entendement infini, plutôt que de ne l'avoir pas créé, ou de n'avoir jamais, comme ils disent, pu le créer.

(15) Mais pourquoi tant parler de cela ? *Eux-mêmes n'argumentent-ils pas ainsi, ou du moins ne doivent-ils pas argumenter ainsi : si Dieu est omniscient, alors il ne peut rien savoir de plus ; mais que Dieu ne puisse rien savoir de plus contredit sa perfection ; donc... ? Toutefois, si Dieu a tout dans son entendement infini, et de par son infinie perfection ne peut rien savoir de plus, pourquoi donc ne pourrions-nous pas dire qu'il a aussi produit tout ce qu'il avait dans son entendement, et fait en sorte que cela existe ou doive exister formellement dans la Nature ?

(16) Puisque nous savons donc maintenant que tout est également dans l'entendement infini de Dieu, et qu'il n'y a aucune cause par laquelle il aurait créé ceci avant cela ou de préférence à cela, alors qu'il aurait pu avoir tout produit en un clin d'œil, voyons si nous ne pouvons pas utiliser contre eux les mêmes armes qu'ils prennent contre nous ; ainsi : si Dieu ne peut jamais tant créer qu'il ne puisse encore créer davantage, alors il ne peut jamais créer ce qu'il peut créer ; mais qu'il ne puisse créer ce qu'il peut créer est en soi-même contradictoire ; donc...

(17) Les raisons pour lesquelles nous avons dit que tous ces attributs qui sont dans la Nature ne sont qu'un seul être, et nullement, du seul fait que nous pouvons clairement et distinctement comprendre l'un sans l'autre et l'autre sans le premier, <des êtres> différents, sont celles-ci :

1. Parce que nous avons déjà découvert que doit exister un être infini et parfait, par lequel on ne doit rien entendre d'autre qu'un être tel qu'absolument tout doit

* C'est-à-dire : si nous les *faisons argumenter* à partir de cette concession *que Dieu est omniscient,* alors ils ne peuvent argumenter que de cette manière.

aan een wezen 't welk eenige wezentheid heeft, moeten eygenschappen gezet worden, en zoo veel wezentheyd als men het meer toeschryft, zoo veel eygenschappen moet men het ook meer toeschryven; en gevolglyk zo het wezen oneyndelyk is, zo moeten ook zyne eygenschappen oneyndelyk zyn: en eeven dit is het dat wy een volmaakt wezen noemen.

[12] 2. Om de eenigheyd, die wy alom in de natuur | zien, in de welke, *zo verscheyde wezens waaren, zo en konde de eene met de ander onmogelyk niet vereenigen.

Ten 3. Om dat, gelyk wy nu al gezien hebben, dat de eene zelfstandigheyd de ander niet kan voortbrengen, nog ook dat zo een zelfstandigheyd niet en is, het onmogelyk is datse zoude beginnen te zyn. *En evenwel nogtans zien wy dat in geen selfstandigheyd (die wy niet te min weeten dat in de Natuur is), afzonderlyk begrepen zynde, eenige noodzakelykheid is, om wezentlyk te zyn, aangezien geen wezentlykheyd aan hare bezondere wezentheyd toebehoort; zo moet noodzakelyk volgen, dat de Natuur, de welke van geen oorzaaken komt, en die wy nogtans wel weten dat is, noodzakelyk een volmaakt wezen moet zyn, aan de welke wezentlykheid toebehoort.

Dat de uytgebreydheid een eygenschap van God is, word bewezen

[18] Uyt dit alles dan, dat wy nu dus verre gezeyd hebben, blykt dat wy de uytgebreydheyd een eigenschap van God stellen te zyn, de welke in een volmaakt wezen geenzins en scheynt te konnen vallen:

17* Dat is, zo verscheyde selfstandigheden waren, die niet tot een eenig wesen betrokken wierden: zo dan war de vereeninge onmogelyk, omdat wy klaarlyk zien dat zy al heel geen gemeenschap te zamen hebben, als *denking* en *uytgebreidheid,* daar van wy nogtans bestaan.

17* *Dat is, indien geen zelfstandigheid kan zyn als wezentlyk, en evenwel nogtans geen wezentlykheid volgt uyt haar wezen, wanneer ze algescheide begrepen word, zo volgt datze niet iets bezonders, maar iets, dat is een eigenschap, moet zyn van een ander: namentlyk, het een, alleenig en alwezen. Of aldus: alle selfstandigheid is wezentlyk, en geen wezentlykheid, van eenige selfstandigheid op zig zelfs begrepen, en volgt uyt zyn wezen; ERGO dan, geen wezentlyke selfstandigheid kan op zig zelve werden begreepen, maar moet tot iets anders behooren.* Dat is, met ons verstand de zelfstandige denking en uytgebreidheid verstaande, zoo verstaan wy die niet als in haar wesen, en niet in haar wezent<lyk>heid, dat is dat haar wezent<lyk>heid noodzakelyk aan haar wesen toebehoort: dog omdat wy bewysen dat ze een eygenschap van God is, daar uyt bewysen wy *a priori* dat se is, en *a posteriori* (ten anzien van de uytgebreydheid alleen) uyt de wysen die nootsaakelyk dit tot haar *subjectum* moeten hebben.

12 (die - is) *corr. B*: (die - begrepen zynde) *A* *31 - 32 corr. S*

être affirmé de lui. En effet, à un être qui a quelque essence on doit accorder des attributs, et l'on doit aussi lui accorder d'autant plus d'attributs qu'on lui accorde plus d'essence ; par conséquent, si l'être est infini, alors ses attributs doivent être également infinis, et c'est précisément ce que nous appelons un être parfait.

2. Par l'unité que nous voyons partout dans la Nature, dans laquelle, *s'il y avait plusieurs êtres, il serait impossible que l'un puisse s'unir à l'autre.

3. Parce que, comme nous avons déjà vu qu'une substance ne peut produire l'autre, il est de même impossible qu'une substance qui n'existe pas puisse commencer à exister**. Et nous voyons néanmoins qu'en aucune substance conçue comme séparée (dont nous savons néanmoins qu'elle existe dans la nature), il n'y a quelque nécessité à exister réellement, étant donné qu'à son essence particulière n'appartient pas l'existence. Il doit donc nécessairement en suivre que la Nature, qui ne dérive d'aucune cause et dont nous savons bien cependant qu'elle existe, doit être nécessairement un être parfait auquel appartient l'existence.

Il est démontré que l'étendue est un attribut de Dieu.

(18) À partir de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il apparaît clairement que nous posons l'étendue comme un attribut de Dieu, lequel semble ne pouvoir convenir en aucun cas à un être parfait. En effet, l'étendue

* C'est-à-dire : s'il y avait plusieurs substances qui ne se rapportassent pas à un seul être, l'union serait alors impossible, car nous voyons clairement qu'elles n'ont absolument rien en commun entre elles, comme la *pensée* et l'*étendue,* en lesquelles cependant nous consistons.

** C'est-à-dire : s'il ne peut y avoir de substance sinon existante, et que néanmoins aucune existence ne suive de son essence lorsqu'elle est conçue comme séparée, il s'ensuit alors qu'elle ne doit pas être quelque chose de séparé, mais quelque chose qui est attribut d'autre chose, à savoir de l'un, du seul et qui est tout. D'une autre manière : toute substance est existante, mais l'existence ne suit de l'essence d'aucune substance conçue par elle-même. Donc, aucune substance existante ne peut être conçue par elle-même, mais toute substance existante doit appartenir à quelque chose d'autre. C'est-à-dire : concevant avec notre entendement la pensée et l'étendue substantielles, nous les concevons uniquement dans leur essence et non dans leur existence ; c'est-à-dire : (nous ne concevons pas) que leur existence appartienne nécessairement à leur essence. Cependant, en démontrant qu'une substance est un attribut de Dieu, nous démontrons par là *a priori* qu'elle existe, et *a posteriori* (pour ce qui concerne l'étendue seulement) par les modes qui doivent nécessairement l'avoir pour *subjectum.*

want nademaal de uytgebreydheyd deelbaar is, zo zoude het volmaakte wezen van
[13] delen | bestaan, 't welk aan God alheel niet kan toegepast worden, dewyl hy een eenvoudig wezen is. Daar en boven, als de uytgebreydheid word gedeelt, zo isse lydende, dat ook geenzins in God (die onlydelyk is, en van geen ander kan lyden, nadien hy van alles de eerste werkende oorzaak is) plaats kan hebben.

[19] Waarop wy antwoorden:

1. dat deel en geheel geen waare of daadelyke wezens zyn, maar alleen wezens van reeden, en dienvolgende en zyn **in de natuur* nog geheel nog deelen.

Ten 2. Een zaake, te zaamen gezet van verscheide deelen, moet zodanig zyn, dat de delen des zelfs, in het bezonder genomen, de een zonder de ander kan bevat en verstaan worden. Als, by Exempel, in een uurwerk dat van veele verscheide raderen en touwen, en anders is te zaamen gezet, daar in kan, zeg ik, een yder rad, touw, etc. bezonder bevat en verstaan worden, zonder dat het geheel, soo als t' samengezet is, daar toe van nooden is. Desgelyks meede in het water, het welke van regte lankwerpige deeltjes bestaat, kan yder deel des zelfs bevat en verstaan worden, en bestaan, zonder 't geheel; maar de | uytgebreydheyd zynde een zelfstandigheyd, van die en kan men niet zeggen dat ze deelen heeft, aangezien se nog kleynder nog grooter kan worden, en geen deelen des selfs bezonder zoude konnen worden verstaan, dewyl zy in haar natuur moet oneyndelyk zyn. En dat ze nu zodanig moet zyn, volgt hier uyt, namentlyk, om dat indien zy zodanig niet en is, maar datze zoude van deelen

19* In de natuur, dat is in de *zelfstandige uytgebreidheid*; want, die gedeeld wordende, zo word haar natuur en wezen t'eenmaal vernietigt, als die alleen bestaat in oneyndige uytgebreydheid, of geheel te zyn, dat het zelfde is. Maar zult gy zeggen: iss'er geen deel in de uytgebreydheyd voor alle wyse? geenzins, seg ik. Maar, zegt gy, alss'er beweging in de stof is, die moet in een deel van de stoff zyn, want niet in 't geheel, dewyl die oneyndig is; want, waar heen zou die bewogen worden? buyten haar is niet; *ergo* dan in een deel. Antwoord: daar is geen beweging alleen, maar beweging en stil te zamen; en deze is in het geheel en moet daar in zyn, want daar is geen deel in de uytgebreydheyd. Zo gy nog al Ja zegt, zegt my dan: als gy de heele uytgebreidheyd deeld, dat deel dat gy met u verstand van haar 'afsnyd, kont gy ook, na de natuur van alle deelen, daar van afscheide; dat dan gedaan zynde, vraag ik: wat iss'er tusschen dit afgesneede deel, en de rest? gy moet zeggen, of een ydel, of een ander lichaam, of dat van de *uytgebreidheyd* selve; daar is geen vierde. Niet het eerste, want daar is geen ydel, dat stellig en geen lighaam is. Niet het twede, want dan wass'er wyze, die 'er niet kan zyn, want de uytgebreidheid als uytgebreidheid is zonder en voor alle wyze. Ergo dan het derde, en zo en iss'er geen deel, maar de *uytgebreidheid* geheel.

étant divisible, l'être parfait serait composé de parties, ce qui ne peut absolument pas être attribué à Dieu parce qu'il est un être simple. De plus, si l'étendue était divisée, elle serait alors passive, ce qui ne peut en aucun cas avoir lieu en Dieu, qui est sans passivité et ne peut pâtir de rien d'autre, puisqu'il est la cause efficiente première de tout.

(19) Nous répondons à cela :

1. que partie et tout ne sont pas des êtres vrais ou réels, mais seulement des êtres de raison, et par suite qu'il n'y a **dans la Nature* ni tout, ni partie.

2. Une chose composée de différentes parties doit être telle que ses parties, prises séparément, peuvent être conçues et comprises l'une sans l'autre. Comme, par exemple, dans une horloge qui est composée de nombreuses et différentes roues, cordes et autres, on peut, dis-je, concevoir et comprendre séparément chaque roue, corde, etc., sans que le tout ainsi composé, soit requis pour cela. Il en va de même pour l'eau qui est constituée de particules droites oblongues ; chacune de ses parties peut être conçue et comprise, et peut exister sans le tout. Mais l'étendue étant une substance, on ne peut dire d'elle qu'elle a des parties, étant donné qu'elle ne peut devenir ni plus petite, ni plus grande, et qu'aucune de ses parties ne pourrait être

* Dans la Nature, c'est-à-dire, dans l'étendue substantielle : car si elle devenait divisée, sa nature ou essence serait alors à ce moment anéantie, parce qu'elle consiste seulement en l'étendue infinie ou, ce qui est la même chose, à être un tout. Mais direz-vous : n'y a-t-il aucune partie dans l'étendue avant tous les modes ? En aucun cas, dis-je. Mais dites-vous : s'il y a du mouvement dans la matière, il doit être dans une partie de la matière et non dans le tout puisque le tout est infini ; vers où, en effet, serait-il mu ? En dehors d'elle, il n'y a rien ; donc dans une partie. Réponse : il n'y a pas seulement le mouvement, mais le mouvement et le repos ensemble, et cela est dans le tout et doit y être car il n'y a aucune partie dans l'étendue. Si vous dites encore [qu'il y a des parties dans l'étendue], je dis alors : si vous divisez l'étendue entière, cette partie que vous séparez d'elle par votre entendement, pouvez-vous la séparer également de la nature de toutes les parties ? En admettant qu'on l'ait fait, je demande : qu'y a-t-il entre cette partie séparée et le reste ? Vous devez répondre : ou un vide, ou un autre corps, ou quelque chose de l'étendue elle-même ; il n'y a pas de quatrième terme. Ce n'est pas le premier, car il n'y a pas de vide qui soit positif et ne soit pas un corps. Ce n'est pas le second, car existerait alors un mode qui ne peut exister, puisque l'étendue en tant qu'étendue existe sans et avant tous les modes. C'est donc le troisième, et donc il n'y a aucune partie, mais l'*étendue entière*.

bestaan, zo en waar zy geensins door haar natuur oneyndelyk, als gezeyd: Dog dat in een oneyndelyke Natuur deelen zoude konnen werden geconcipieert, is onmogelyk, want door haar natuur zyn alle deelen eyndelyk.

[20] Doet hier nog by: indien zy van verscheyde deelen zoude bestaan, zo zoude dan konnen verstaan worden dat, eenige deelen des zelfs vernietigt zynde, evenwel nogtans de uytgebreydheyd zoude blyven en niet door eenige vernietigde deelen meede vernietigt worden: een zaak de welke klaarlyk tegenstrydig is, in zo iets, het welke door syn eygen natuur oneyndig is, en nooyt bepaald off eyndig kan zyn, off verstaan worden.

[21] Voorder, wat dan nog belangt het deelen in de Natuur: daar op zeggen wy, dat de deelinge noyt, gelyk al vooren mede gezegt is, en geschied in de zelfstandigheid, maar altyd en alleen in de wysen van de zelfstandigheyd. Ik dan, willende water deelen, deel alleen maar de | wyse van de zelfstandigheid, en niet de zelfstandigheid zelve: welke zelfstandigheid, nu van water, dan van wat anders, altyd het zelve is.

[22] De deeling dan of lydinge geschied altyd in de wyse: gelyk, als wy zeggen dat de mensch vergaat of vernietigt word, zo word dat alleen verstaan van de mensch, ten aanzien hy zo een t'samenstel en wyse is van de zelfstandigheyd, en niet de zelfstandigheid van de welke hy afhangt zelve.

[23] Ten anderen, wy hebben alreeds, gelyk wy ook nog hier na zullen zeggen, gesteld, datter buyten God niets niet en is, en dat hy een *Inblyvende oorzaak* is. Dog de Lydinge, zo wanneer de doender en de Lyder verscheyden zyn, is een tastelyke onvolmaaktheid, want de Lyder moet noodzakelyk van dat geene afhangen, het welke hem, van buyten, het lyden heeft veroorzaakt; het welk in God, die volmaakt is, geen plaats heeft.

[24] Voorder, van zo een werker, de welke in sig zelfs werkt, en kan men nooyt zeggen dat hy die onvolmaakt <heid> heeft van een Lyder, dewyl hy niet van een

14 zelfstandigheid *corr. B* : wysen *A* 26 *corr. B.*

comprise séparément, parce qu'elle doit être infinie dans sa nature. Et qu'elle doive être telle suit de ce que, si elle ne l'était pas, mais était composée de parties, elle ne serait en aucun cas infinie par sa nature, comme nous l'avons dit. Mais que dans une Nature infinie des parties puissent être conçues, cela est impossible car, de par leur nature, toutes les parties sont finies.

(20) À cela s'ajoute encore que, si elle était composée de différentes parties, on pourrait comprendre alors que, l'une de ses parties étant anéantie, l'étendue subsiste malgré tout et ne soit pas anéantie par l'anéantissement de quelques parties ; cela est clairement contradictoire pour quelque chose qui est par sa propre nature infini et qui ne peut être, ni être conçu, limité ou fini.

(21) En outre, concernant les parties dans la nature : sur cela nous disons que la division ne peut jamais survenir, comme on l'a déjà dit, dans la substance, mais toujours et seulement dans les modes de la substance. Donc, voulant diviser de l'eau, je divise seulement le mode de la substance et non la substance elle-même, laquelle substance, ici de l'eau, là d'autre chose, est toujours la même.

(22) Donc la division, ou passion, survient toujours dans le mode ; de même, lorsque nous disons que l'homme périt ou est anéanti, cela s'entend seulement de l'homme en tant qu'il est un composé et un mode de la substance, et non de la substance elle-même dont il dépend.

(23) Par ailleurs, nous avons déjà établi et nous dirons encore plus tard, qu'en dehors de Dieu, il n'est rien, et qu'il est une *cause immanente*. Par contre, la passion, lorsque l'agent et le patient sont distincts, est une imperfection palpable, car le patient doit nécessairement dépendre de ce qui, du dehors, a causé en lui le pâtir. Cela n'a pas lieu en Dieu qui est parfait.

(24) En outre, d'un tel agent qui agit en lui-même, on ne peut aucunement dire qu'il a l'imperfection d'un patient, puisqu'il ne pâtit pas d'un autre. Il en va de même pour l'entendement qui est, comme le disent aussi les philosophes, cause de ses

ander lyd; gelyk als daar is het verstand, het welke, zo ook de *Philosophen* zeggen, een oorzaak is van syn begrippen, maar aangezien het een inblyvende oorzaak is, wie zoude dorven zeggen dat het onvolmaakt is, zo dikwyls het van zig zelven lyd?

[25] Eyndelyk de zelfstandigheyd, dewyl zy† en het beginsel is van alle haare wysen, zo kan zy met veel grooter regt een Doender als een Leyder genoemt worden. En met dit geseyde, agten wy alles genoegzaam beantwoord. |

[26] Daar word voorder tegengeworpen, datter nootzakelyk een eerste oorzaak, die dit lichaam doet bewegen, moet zyn, want het zig zelfs, als 't rust, onmogelyk niet bewegen kan: En aangezien het klaarlyk blykt, datter in de Natuur ruste en beweginge is, zo moet die, meenen zy, nootzaakelyk van een uytterlyke oorzaak herkoomen.

[27] Dog ligt is het voor ons, hier op te antwoorden: want wy staan toe, dat indien het lighaam een zaake was door zig zelfs bestaande, en anders geen eygenschap en hadde, als lang, breet, en diep, dat als dan in het zelve geen oorzaak zou zyn, indien het waarlyk ruste, om zig zelfs te beginnen te bewegen; maar wy hebben als vooren gesteld, de *Natuur een wezen te zyn van het welke alle eygenschappen geseid worden,* en dit zo zynde, zo en kan haar niets ontbreeken, om voort te brengen alles wat voort te brengen is.

[28] Tot hier toe dan gesprooken van wat God is, zullen wy van syn eygenschappen, maar gelyk als met een woord, zeggen hoe dat de zelve, welke ons bekent zyn, maar bestaan in twee: namelyk, *Denking en Uytgebreydheid;* want hier spreeken wy maar alleen van eygenschappen, die <men> zoude *eigene eigenschappen Gods* konnen noemen, door de welke wy hem in zig zelf, en niet als werkende buyten zig zelfs, komen te kennen. |

[29] Al wat dan de menschen aan God, buyten deze twee eygenschappen meer toeschryven, dat zal (indien het anderzins tot hem behoord) moeten zyn, oft' een uytwendige benaming, gelyker wys als dat *hy is door zig zelfs bestaande, Eewig, Eenig, onveranderlyk, enz*.; ofte, zeg ik, in opzigt van syne werkinge, gelykerwys, als dat hy is een *oorzaak,* een *voorbeschikker* en *Regeerder* van alle dingen: welke alle, eygen aan God zyn, zonder nogtans te kennen te geeven wat hy is.

[30] Edog, hoe en op wat wyze deze *eygenschappen nogtans in God plaats konnen hebben, zullen wy hier na in de volgende hooftdelen zeggen. Maar tot beter verstand deses en naader opening, hebben wy goet gedagt, deze volgende reedenen hier by te voegen, bestaande in een *vide pag.<47> et secq. cap. 7.

4 † *fortasse*: de oorzaak *22 suppl. M* *32* <47> suppleui

concepts ; mais étant donné qu'il est une cause immanente, qui oserait dire qu'il est imparfait tant que c'est de lui-même qu'il pâtit ?

(25) Enfin, la substance, parce qu'elle est le principe de tous ses modes, peut être avec bien plus de droit appelée un agent plutôt qu'un patient. Et, ayant dit cela, nous considérons avoir suffisamment répondu à tout.

(26) On objecte encore à cela qu'il doit nécessairement y avoir une première cause qui mette ce corps en mouvement, car il est impossible qu'il puisse se mouvoir de lui-même étant au repos. Et comme il apparaît clairement qu'il y a dans la Nature repos et mouvement, cela doit nécessairement provenir, pensent-ils, d'une cause extérieure.

(27) Mais il est aisé pour nous de répondre à cela : car nous accordons que si le corps était une chose existant par elle-même, et n'ayant d'autre propriété que la longueur, la largeur et la profondeur, il n'y aurait alors en lui aucune cause, s'il était vraiment au repos, pour qu'il commence lui-même à se mouvoir. Mais nous avons précédemment établi que *la Nature est un être dont sont affirmés tous les attributs,* et puisqu'il en est ainsi, il ne peut rien lui manquer pour produire tout ce qu'il y a à produire.

(28) Il a été jusqu'ici parlé de ce qu'est Dieu ; nous allons, en un mot seulement, dire de ses attributs comment ceux qui nous sont connus ne consistent qu'en ces deux, à savoir, la *Pensée* et l'*Étendue* ; car ici nous parlons seulement des attributs que l'on pourrait nommer les *attributs véritables de Dieu,* par lesquels nous parvenons à le connaître en lui-même et non comme agissant en dehors de lui.

(29) Tout ce que les hommes attribuent en plus à Dieu, en dehors de ces deux attributs, devra être (si cela lui appartient en un autre sens) ou bien une dénomination extrinsèque, comme, par exemple, qu'*il est existant par lui-même, éternel, unique, immuable,* etc., ou bien être en rapport avec ses actions, comme, par exemple, qu'il *cause,* qu'il *prédetermine,* qu'il *gouverne* toute chose. Tout cela étant propre à Dieu, sans pourtant donner à connaître ce qu'il est.

(30) Nous dirons cependant dans les chapitres suivants comment et de quelle manière ces attributs peuvent trouver place en Dieu. Mais, pour une meilleure compréhension et une explication plus poussée de cela, nous avons jugé opportun d'ajouter les arguments suivants, consistant en un :

voir pag.<243> et suivantes du chap. 7.

Zamenspreeking
tusschen
het Verstand, de Liefde, de Reede, en de Begeerlykheid

[1] *Liefde.* Ik zie, Broeder, dat ten eenemaal myn wezen en volmaaktheid
5 afhangd van uwe volmaaktheid, en nadien de volmaaktheid van het voorwerp 't
[18] welk | gy begrepen hebt, uwe volmaaktheid is, en uyt de uwe weeder de myne hervoort komt, zo zegt my eens, ik bid u, of gy zulk een wezen begreepen hebt, dat ten oppersten volmaakt is, niet konnende door iet anders bepaald worden, en in het welk ik ook begrepen ben?

10 [2] *Verstand.* Ik, voor my, en aanschouw de *Natuur* niet anders als in syn geheel, oneyndelyk, en ten oppersten volmaakt, en gy, zo gy daar aan twyffeld, vraagd het de *Reeden,* deze zal het u zeggen.

[3] *Reeden.* De waarheid hier van is my ontwyffelyk: want, zo wy de *Natuur* willen bepaalen, zo zullen wy hem, 't welk ongerymt is, met een *Niet* moeten bepalen,
15 en dat onder deze volgende eygenschappen, namelyk dat hy is *Een, Eeuwig, door zig zelfs, oneindelyk;* welk ongerymtheid wy ontgaan stellende dat hy is *Een Eeuwige Eenheid, oneiendig, almagtig, enz.*: De *Natuur* namentlyk oneyndig, en alles in de zelve begreepen; en de ontkenninge dezes noemen wy de *Niet.*

[4] *Begeerlykheid.* Ey dog dit rymt zig alwonderlyk, dat de *Eenheid* met de *Verscheidentheid,* die ik alomme in de *Natuur* zie, te zamen overeen komt. Want hoe? ik zie
[19] dat de *Verstandige zelvstandigheid* | geen gemeenschap heeft met de *Uytgebreide Selvstandigheid,* en dat d'een de andere bepaald.

[5] En indien gy buyten deze twee *zelvstandigheeden,* nog een derde wilt stellen, die in alles volmaakt is, ziet, zo wikkeld gy u zelven in openbaare strydigheeden:
25 want zo dese derde gesteld word buyten de twee eerste, zo ontbreeken hem dan alle de eygenschappen die deze twee toebehooren: het welk immers in een Geheel, buyten 't welk geen ding is, geen plaats kan hebben.

[6] Daar en boven, zo dit wezen almagtig is ende volmaakt, zo zal het zodanig dan zyn, om dat het zig zelfs, en niet omdat het een ander heeft veroorzaakt; en
30 nogtans zoude hy almagtiger zyn, die de welke en zig zelve en, daar en boven, nog een ander konde voortbrengen.

Dialogue
entre
l'Entendement, l'Amour, la Raison et la Concupiscence

(1) *Amour.* Je vois, Frère, que mon être et ma perfection dépendent totalement de ta perfection, et puisque la perfection de l'objet que tu as conçu constitue ta perfection, et que de la tienne à son tour provient la mienne, dis-moi donc alors, je te prie, si tu as conçu un être tel qu'il soit souverainement parfait, ne pouvant être limité par quelque chose d'autre, et dans lequel je sois aussi compris.

(2) *Entendement.* Pour ma part, je ne contemple pas la Nature autrement que dans sa totalité, infinie et souverainement parfaite ; et toi, si tu en doutes, demande-le à la *Raison,* elle te le dira.

(3) *Raison.* La vérité de cela est pour moi indubitable. En effet, si nous voulons limiter la Nature, nous devons alors, ce qui est absurde, la limiter avec un *Néant,* et cela malgré les attributs suivants, à savoir : qu'elle est *une, éternelle, [existant] par elle-même, infinie.* Nous évitons cette absurdité en établissant qu'elle est *une Unité éternelle, infinie, omnipotente, etc.*, c'est-à-dire la *Nature* infinie et tout ce qui est compris en elle. Et la négation de cela nous l'appelons le *Néant.*

(4) *Concupiscence.* Mais comme cela s'accorde merveilleusement que l'*unité* convienne avec la *diversité* que je vois partout dans la *Nature* ! Mais comment ? Je vois que la *substance pensante* n'a rien en commun avec la *substance étendue,* et que l'une limite l'autre.

(5) Et si tu veux, en dehors de ces deux *substances,* en poser encore une troisième qui soit en tout parfaite, alors tu t'enfermes toi-même dans des contradictions manifestes. En effet, si cette troisième est posée en dehors des deux premières, lui manquent alors tous les attributs qui appartiennent aux deux autres, ce qui ne peut avoir lieu dans un tout, en dehors duquel aucune chose n'existe.

(6) En outre, si cet être est omnipotent et parfait, il sera ainsi parce qu'il s'est causé lui-même et non un autre ; serait toutefois plus omnipotent celui qui pourrait se produire lui-même et, en plus, encore un autre.

[7] En eyndelyk, indien gy 't alwetende noemd, zo is 't noodzaakelyk dat het zig zelfs kenne, en met een moet gy verstaan, dat de kennisse van zig zelfs alleen, min-
[20] der is, als de kennis van zig zelfs | te zamen met de kennisse van de andere zelv-
standigheeden. All het welk openbaare tegenstrydigheden zyn. En daarom wil ik de
5 lievde geraaden hebben, dat zy zig gerust houwde met het gene ik haar aanwyze, en
na geen andere dingen om te zien.

[8] *Lievde.* Wat, dogh, ô Eerlooze! hebt gy my aangeweze, anders als dat gene uyt het welke terstond myn verderf gevloeyd is. Want zo ik my ooit, met dat gene 't welk gy my hebt aangewezen, hadde vereenigd, aanstonds was ik vervolgd geweest
10 van twee hooft vyanden des menschelyken geslaghts, de *Haat* namentlyk en het *Berouw,* en van *Vergeetenheid* ook meenig maal; en alzo keer ik my andermaal tot de Reeden, en dat hy maar voortgaa, en aan deze vyanden den mond stoppe.

[9] *Reede.* Dat gy dan, ô *Begeerlykheid* zegd, verscheide zelvstandigheden te zien, dat is, zeg ik u, valsch: want klaarlyk zie ik dat'er *maar een Eenige is, de welke door zig*
[21] 15 *zelve bestaat, en van alle de andere eigenschappen een onderhouwder is.* En by aldien gy | dan
het lighaamelyke en het verstandige wilt noemen zelvstandigheeden, in opzigt van de wyzen die daarvan afhangig zyn, wel aan, zo moet gy haar dan ook wyzen noemen, in opzigt van de zelvstandigheid van de welke zy afhangen: want, als door zig zelvs bestaande, en worden zy van u niet begrepen. En op de zelve manier als het
20 willen, gevoelen, verstaan, beminnen, enz. verscheyde wyzen zyn van 't geene gy een denkende zelvstandigheid noemd, die gy alles tot een brengt, en van alle deze een maakt; alzo ik ook dan besluyte, door uw eygen bewyzen dat *En de oneyndige uytgebreidheid en denking, mitsgaders andere oneindige eygenschappen* (of volgens uw styl *zelvstandigheeden) niet anders zyn, als wyzen van dat Eenige, Eeuwige, oneindige, door zig zelvs bestaande*
25 *Weezen;* en van alle deze stellen wy, als gezeid, *Een Eenige* ofte *Eenheid,* buyten welke men geen zaake verbeelden kan.

[10] *Begeerlykheid.* In deze uwe manier van sprecken zie ik, zo my dunkt, een zeer
[22] groote verwerringe. Want | gy schynt te willen, dat *het geheel iets zoude zyn buyten of zonder syn deelen,* dat voorwaar ongerymt is. Want alle Philosophen zeggen eenparig, *dat*
30 *het Geheel is een tweede kundigheid, en dat in de Natuur buyten het menschelyk begrip geen zaake en is.*

18 zelvstandigheid *corr. B* : zelvstandigheeden *A*

(7) Enfin, si tu l'appelles omniscient, il est alors nécessaire qu'il se connaisse lui-même, et dans le même temps tu dois comprendre que la seule connaissance de soi est moins que la connaissance de soi unie à la connaissance des autres substances. Ces sont là autant de contradictions manifestes. Et c'est pourquoi je veux conseiller à l'Amour de se satisfaire de ce que je lui désigne, et de ne pas rechercher autre chose.

(8) *Amour.* Ô infâme ! Mais que m'as-tu désigné, sinon ce dont découle immédiatement ma ruine ? En effet, si je m'étais jamais uni à ce que tu m'as désigné, j'aurais été immédiatement persécuté par deux ennemis principaux du genre humain, la *haine* et le *repentir,* et souvent aussi par l'*oubli.* Et c'est pourquoi je me tourne à nouveau vers la *Raison* pour qu'elle poursuive et ferme la bouche à ces ennemis.

(9) *Raison.* Ce que tu affirme voir, ô *Concupiscence,* c'est-à-dire différentes substances, je te dis que c'est faux ; car je vois clairement qu'il n'y en a *qu'une Unique, laquelle existe par elle-même, et est le substrat de tous les autres attributs.* Et si tu veux appeler *substances* le corporel et l'intellectuel, relativement aux modes qui en dépendent, tu dois alors également les appeler *modes* relativement à la substance dont ils dépendent, puisqu'ils ne sont pas conçus par toi comme existant par eux-mêmes. Et, de la même manière que le vouloir, le sentir, le comprendre, l'aimer, etc., sont différents modes de ce que tu appelles substance pensante, que tu rapportes tous à une unité et dont tu fais une unité ; de la même manière aussi je conclus par ta propre démonstration que *tant l'étendue et la pensée infinie que les autres attributs infinis* (ou, selon ton style, *substances*) *ne sont rien d'autre que des modes de cet Être Unique, Éternel, infini, et existant par lui-même* ; et à partir de tout cela nous établissons, comme il a été dit, un *Unique* ou une *Unité,* en dehors de quoi l'on ne peut imaginer aucune chose.

(10) *Concupiscence.* Dans ta manière de parler je vois, me semble-t-il, une très grande confusion. Car tu sembles vouloir que *le tout soit quelque chose en dehors de ou sans ses parties,* ce qui est en vérité absurde. Tous les philosophes s'accordent en effet à dire *que le tout est une notion seconde et qui n'existe pas réellement dans la Nature en dehors du concept humain.*

[11] Daar en boven, zo ik uyt u Exempel afneem, zo vermengd gy het *geheel* met de *oorzaak:* want, gelyk ik zegge, *Het geheel bestaat alleen van of door syn deelen,* en alzo is 't dat gy de *denkende kraght verheeld als een zaak van de welke het Verstand, de Lievde, enz. afhangt.* En gy kond die geen *Geheel* noemen, maar een *Oorzaak* van de *Uytwerkzelen* van U nu algenoemde.

[12] *Reede.* Ik zie vast hoe gy tegen my alle uwe vrunden tezamen roept, en alzo 't gene gy niet vermocht hebt, met uwe valsche redenen uyt te werken, dat tragt gy nu te doen met dubbelzinnigheid van woorden, gelyk gemenlyk het werk is der genen die zig teegen de waarheid kanten. Dogh 't en zal U, om door dat middel de
[23] Lievde | tot U te krygen, niet gelukken. Uw zeggen dan is, *dat de oorzaak (aangezien zy is een veroorzaker van de uytwerkzelen) derhalven buyten de zelve moet zyn.* En dit zegd gy daarom, dewyl gy maar alleen en weet van de *Oovergaande* en niet van de *Inblyvende oorzaak,* de welke geenzins iets buyten zig zelve voortbrengd. By voorbeeld, het verstand, het welk oorzaak is van syn begrippen, en daarom word ook het verstand van my (voor zo veel, of in opzigt het van syne begrippen afhangd) genoemt een *oorzaak;* en wederom, in opzigt het bestaat van syne begrippen, een *geheel.* Alzo ook God *en is met syne uytwerkzelen of schepzelen geen Ander, als een inblyvende oorzaak, en ook een geheel, in opzigt van de tweede aanmerkinge.*

Tweede Zamenspreekinge

Dienende eens deels tot dat voorgaande, ander deels tot het tweede navolgende deel, tusschen

ERASMUM en THEOPHILUM

[1] ERASMUS. Ik heb U, o *Theophile,* hooren zeggen, dat God een *oorzaak is van alle*
[24] *dingen,* en daarby dat *by geen* | *andere* orzaak kan zyn, als een *Inblyvende.* Indien hy dan een *Inblyvende oorzaak is van alle dingen,* hoe dan kond gy *Hem een Verder oorzaak noemen?* Want dat is in een Inblyvende oorzaak onmogelyk.

(11) En outre, je tire de ton exemple que tu confonds le *tout* avec la *cause.* Car, comme je le dis, *le tout est constitué uniquement de ou par ses parties,* tandis que tu *imagines la force pensante comme une chose dont l'Entendement, l'Amour, etc., dépendent.* Ainsi tu ne peux l'appeler un *tout,* mais une *cause* des *effets* que tu viens de nommer.

(12) *Raison.* Je vois bien comme tu appelles contre moi l'ensemble de tes alliés, et comme ce que tu n'as pu accomplir par tes faux raisonnements, tu cherches à l'obtenir maintenant par l'ambiguïté des mots, comme le font généralement ceux qui s'opposent à la vérité. Mais tu ne parviendras pas à te rallier l'amour par ce moyen. Tu dis, donc, *que la cause, attendu qu'elle est productrice des effets, doit leur être, de ce fait, extérieure.* Mais tu dis cela parce que tu ne connais que la *cause transitive* et non l'*immanente,* qui ne produit absolument rien en dehors d'elle-même. Par exemple, l'entendement est cause de ses concepts, et c'est pourquoi (pour autant ou en tant qu'il dépend de ses concepts) je l'appelle une *cause* ; et une fois encore, en tant qu'il consiste en ses concepts, je l'appelle un *tout.* De même aussi Dieu *n'est, relativement à ses effets ou créatures, rien d'autre qu'une cause immanente, et relativement à la seconde considération, également un tout.*

Second Dialogue

relatif pour une part à ce qui précède,
pour une autre part à la seconde partie qui suit, entre

ÉRASME ET THÉOPHILE

(1) ÉRASME. Je t'ai entendu dire, ô Théophile, que Dieu *est cause de toutes les choses,* et en outre qu'*il ne peut être une cause autre qu'immanente.* Si donc il est une *cause immanente de toutes les choses,* comment peux-tu l'appeler *cause lointaine* ? Car cela est impossible dans une cause immanente.

[2] THEOPHILUS. Wanneer ik gezegd hebbe, dat *God een Verder oorzaak is,* zo is dat van my niet gezegd, als in opzigt van die dingen <de welke niet onmiddelyk van hem afhangen, en niet van die dingen> de welke God (zonder eenige omstandigheeden, als alleen syne wezentlykheid), onmiddelyk heeft voort gebragt. Maar geenzins dat ik hem absoluyt een verder oorzaak hebben genoemt; het welk gy ook uyt myne woorden klaar hebt konnen afneemen, want ik heb ook gezeid, dat wy hem in eeniger manieren een verder oorzaak konnen noemen.

[3] ERASMUS. 'T geen gy my wilt zeggen, verstaa ik nu genoegzaam; maar ik merke ook aan, dat gy gezegd hebt, *dat het gevrogte van de innerlyke oorzaak, op Zodanig een wyze met syn oorzaak vereenigt blyft, dat het met de zelve te zamen een geheel maakt.* En
[25] indien dit zo is, zo en kan, dunkt my, God geen inblyvende oorzaak zyn. | Want, zo hy en 't geene van hem is voortgebragt te zamen een geheel maaken, zo schryft gy God op de eene tyd meer wezen toe, als op de andere tyd. Neemt my, ik bidde U, deze twyffel weg.

[4] THEOPHILUS. Zo gy, *Erasme,* uyt deze verwarring wild geraaken, zo neemt eens wel in acht, het geen ik u hier zal zeggen. Het wezen van de zaak en neemt niet toe door het vereenigen van een ander zaak, met de welke het een geheel maakt; maar in teegendeel, het eerste blyft onveranderlyk.

[5] Ik zal U, op dat gy my te beter zouwd verstaan, een voorbeeld stellen. Een beeldhouwer die heeft van houwt gemaakt verscheyde gedaante, na de gelykenis van de deelen eenes menschelyken lighaams; hy neemt een van deze, 't welk de gedaande heeft van een menschelyke borst, hy voegd het te zamen met een ander, dat de gedaande heeft van een menschelyk hooft, en maakt van deze twee een geheel, het welk het bovenste gedeelte van een menschelyk lighaam vertoond; zult gy nu daarom zeggen, dat het wezen van het hooft heeft toegenomen, om dat het vereenigt was met de borst? Dat is bedrog, want het is het zelfde dat het te vooren was.

[26] [6] Tot meerder klaarheid, zal ik u een ander | voorbeeld stellen, namentlyk een denkbeeld, het welk ik hebbe van een driehoek, en een ander, ontstaande door uytstrekking van een van die hoeken, welke uytgestrekte of uytstrekkende hoek noodzaakelyk gelyk is met de twee teegen

(2) THÉOPHILE. Lorsque j'ai dit que *Dieu est une cause lointaine,* je l'ai dit seulement relativement aux choses qui ne dépendent pas immédiatement de lui, et non pas relativement aux choses qu'il a produites immédiatement, sans autre circonstance que sa seule essence. Mais je ne l'ai en aucun cas appelé dans l'absolu une cause lointaine, ce qu'aussi tu aurais pu comprendre clairement d'après mes mots, car j'ai dit aussi que nous pouvions l'appeler *en un certain sens* une cause éloignée.

(3) ÉRASME. Ce que tu veux me dire, je le comprends maintenant suffisamment ; mais je remarque que tu as également dit *que l'effet de la cause interne reste uni avec sa cause de telle manière qu'il forme un tout avec elle.* Et s'il en est ainsi, il me semble que Dieu ne peut être cause immanente. Car si lui et ce qui est produit par lui forment un tout, tu attribues alors à Dieu plus d'essence à un moment qu'à un autre. Ôte-moi, je te prie, de ce doute.

(4) THÉOPHILE. Si tu veux sortir de cette confusion, Érasme, prête bien attention à ce que je vais te dire ici. L'essence de la chose n'augmente pas de par l'union avec une autre chose avec laquelle elle forme un tout ; mais au contraire, la première reste immuable.

(5) Je vais te proposer un exemple pour que tu me comprennes mieux : un sculpteur qui a fait différentes formes en bois, à la ressemblance des parties d'un corps humain, prend l'une d'entre elles, qui a la forme d'une poitrine humaine, la joint à une autre qui a la forme d'une tête humaine, et fait de ces deux parties un tout qui représente la partie supérieure d'un corps humain ; diras-tu alors que l'essence de la tête s'est accrue parce qu'elle a été unie à la poitrine ? C'est une erreur, car elle est la même qu'elle était avant.

(6) Pour plus de clarté, je vais te proposer un autre exemple, à savoir une idée que j'ai d'un triangle, et une autre qui dérive du prolongement d'un des angles, lequel est nécessairement égal aux deux angles internes opposés, etc.

gestelde innerlyke, en zo voort. Deze, zeg ik, hebben voortgebragt een nieuw denkbeeld, namentlyk dat de drie hoeken van den driehoek gelyk zyn met twee regte. Welk denkbeeld met het eerste zo vereenigd is, dat het, zonder de zelve, niet bestaan nogh begreepen kan worden.

[7] En van alle denkbeelden, die een ieder heeft, maaken wy een geheel, ofte ('t welk het zelfde is) een wezen van reeden: 't welk wy *Verstand* noemen. Ziet gy nu wel, dat alschoon dit nieuw denkbeeld zig vereenigd met het voorgaande, dat daarom in het weze van 't voorgaande geen verandering vald, maar in teegendeel zonder de minste verandering blyft. En het zelve kont gy ook zien in een iegelyk denkbeeld dat in zig liefde voortbrengd: welke liefde in geenerly wyze het weze van het denkbeeld doet toe neemen.

[8] Maar waar toe zo veel voorbeelden opgehoopt? daar gy zelve in het voorgebeelde, waaraf wy nu spreeken, dit klaarlyk kond zien. Ik heb duydelyk gezegd, dat
[27] alle eygenschappen, die van geen ander oorzaak afhangen, en | om welke te beschryven geen geslagt van nooden is, aan het wezen Gods toe behooren: en de wyl de geschapen dingen niet magtig zyn, een eygenschap te stellen, zo en vermeerderen zy door deze het wezen Gods niet, hoe naauw zy ook met het zelve komen te vereenigen.

[9] Doet hier by, dat het *Geheel maar is een Wezen van Reeden, en niet en Verschild van 't algemeen, als alleen hier in, dat het algemeen gemaakt word van verscheide Nietvereenigde ondeilbaare, maar het Geheel van verscheide Vereenigde ondeilbaare; en ook hier in, dat het Algemeen maar begrypt deelen van het zelve geslagt, maar het Geheel deelen, en van het zelve en van een ander geslagt.*

[10] ERASMUS. Zo veel dit belangd hebt gy my voldaan. Maar boven dit hebt gy nog gezegd, dat *Het gevrogte van de innerlyke <oorzaak> niet en kan vergaan zo lang zyn oorzaak duurd;* het welk ik wel zie zeeker waar te zyn, maar, dit zo zynde, hoe kan God dan nog zyn een innerlyke oorzaak van alle dingen, daar nogtans veel dingen te niet gaan? Dog gy zult volgens uw voorige onderscheid zeggen, *dat God eigentlyk een oorzaak is van die gevrogte, die hy onmiddelyk, zonder eenige meer ontstandigheeden als alleen syne*
[28] *eygenschappen,* | *heeft voortgebragt;* en dat deze dan *zo lang haar oorzaak duurt, niet en konnen te niet gaan: maar dat gy God geen innerlyke oorzaak noemd van die gevrogte, welkers wezentlykheid niet onmiddelyk van hem afhangt, maar van eenige andere zaak geworden zyn, als alleen*

25 supl. M *32* afhangt *corr. B* : afhangen *A*

Je dis que ces [idées] ont produit une nouvelle idée, à savoir que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Cette idée est unie à la première de telle manière que sans elle, elle ne pourrait ni exister ni être conçue.

(7) [Et de toutes les idées, que chacun a, nous composons un tout ou, ce qui revient au même, un être de raison, que nous appelons *Entendement.*]

Tu vois bien maintenant que, quoique cette nouvelle idée s'unisse avec la précédente, l'essence de la précédente ne subit aucune altération, mais demeure au contraire sans la moindre altération. Et tu peux voir également la même chose dans chaque idée qui produit en soi de l'amour : cet amour ne fait augmenter en aucune manière l'essence de l'idée.

(8) Mais pourquoi accumuler tant d'exemples ? Tu peux en effet le voir clairement toi-même dans l'exemple dont nous parlons maintenant. J'ai affirmé distinctement que tous les attributs qui ne dépendent d'aucune autre cause et pour la définition desquels aucun genre n'est requis, appartiennent à l'essence de Dieu ; et puisque les choses créées n'ont pas le pouvoir de constituer un attribut, elles n'accroissent pas par cela l'essence de Dieu, aussi étroitement qu'elles viennent s'unir à lui.

(9) Ajoute à cela que *le Tout est seulement un être de raison, et ne diffère pas de l'Universel sinon en ceci, que l'Universel est constitué de différentes entités indivisibles sans unité, tandis que le Tout l'est de différentes entités indivisibles unies, et aussi que l'Universel comprend seulement des parties du même genre, alors que le Tout [comprend] des parties du même genre et d'un autre.*

(10) ÉRASME. S'agissant de cela, tu m'as satisfait. Mais tu as également dit plus haut que *le produit de la cause interne ne peut périr tant que dure sa cause* et je vois bien que cela est certainement vrai ; mais, s'il en est ainsi, comment Dieu peut-il encore être une cause interne de toutes les choses alors que de nombreuses choses périssent ? Tu diras, suivant ta distinction antérieure, *que Dieu est proprement cause des effets qu'il a produit immédiatement, sans autre circonstance que ses seuls attributs,* et que ceux-ci, donc, *tant que dure leur cause, ne peuvent périr. Mais [tu dis encore] que tu appelles Dieu cause interne de ces effets, dont l'existence ne dépend pas immédiatement de lui, mais qui dérivent de quelque autre chose, seulement pour autant que leurs causes n'agissent, ni ne peuvent agir sans ou en dehors*

voor zo veel haare oorzaaken zonder God niet werken, nog konnen werken, nog ook buyten hem; en hierom dan ook, aangezien zy niet onmiddelyk van God zyn voortgebragt, te niet konnen gaan.

[11] Dogh dit en voldoet my niet. Want ik zie dat gy besluyt dat het menschelyk verstand onsterfelyk is, om dat het een gevrogt is, dat God in zig zelfs heeft voort gebragd. Nu dan, het is onmogelyk dat'er meer van nooden is geweest, om een zodanig verstand voort te brengen, als alleen de eygenschappen Gods; want om te zyn een wezen van zo een uytsteekende volmaaktheid, zo moet het alzo wel, als alle andere dingen, die onmiddelyk van God afhangen, van eeuwigheid geschapen zyn. En zo ik my niet bedrieg, ik heb het U hooren zeggen. En dit dan zo zynde, hoe zult gy dit, zonder swarigheid over te laaten, rondschieten?

[29] [12] | THEOPHILUS: 'T is waar, ERASME, dat die dingen (die om haar wezentlykheids wille geen ander ding van doen hebben, als de eygenschappen Gods), die onmiddelyk van hem, van eeuwigheid geschapen zyn. Maar staat aan te merken, dat alschoon het noodzaakelyk is, dat'er tot de wezentlykheid van een zaak vereyscht word een Bezondere Wyzing *(modificatio)* en een zaake buyten de eygenschappen Gods, dat daarom evenwel God niet nalaat een zaak onmiddelyk te konnen voort brengen. Want van de nootzaakelyke dingen die vereyscht worden, om de zaaken te doen zyn, zyn eenige omdat zy de zaak zouden voortbrengen, en andere om dat de zaak zoude konnen voortgebragt zyn. Als, by voorbeeld, ik wil in zeeker kamer ligt hebben, ik steek het op, en dit verligt *door zig zelfs de kamer*; oft 'ik doe een venster open, welke opening wel niet zelfs het ligt maakt, maar nogtans te weege brengd, dat het ligt in de kamer kan in komen. En alzo word ook tot de beweeging van een lighaam een ander lichaam vereyscht, 't welk al die beweeging moet hebben, die van
[30] hem over gaat tot het ander. Maar om in ons een denkbeeld van | God voort te brengen, en word geen ander bezonder zaak vereyscht, die daar hebbe het geen in ons voortgebragt word, maar alleen een zodanig lichaam in de *Natuur,* welkers denkbeeld noodzaakelyk zy, om God onmiddelyk te vertoonen. 'T geen gy ook uyt myne woorden hebt konnen afneemen: want God, heb ik gezeid, word alleen door zig zelfs, en niet door wat anders, gekend.

[13] Dog dit zeg ik U, dat zo lange wy van God niet en hebben een zoo klaaren denkbeeld, het welk ons in diervoegen met hem vereenigd, dat het ons niet toelaat

13 ander *corr. B*: andere *A*

de Dieu ; et par là, donc, étant donné qu'ils ne sont pas produits immédiatement par Dieu, ils peuvent périr.

(11) Mais cela ne me satisfait pas, car je vois que tu conclus que l'entendement humain est immortel, parce qu'il est un effet que Dieu a produit en lui-même. Mais il est impossible que soit requis davantage, pour produire un tel entendement, que les seuls attributs de Dieu. Car, pour qu'il soit un être d'une si éminente perfection, il faut bien aussi qu'il ait été créé de toute éternité, comme toutes les autres choses qui dépendent immédiatement de Dieu. Et si je ne me trompe pas, je t'ai entendu dire cela. Et s'il en est donc ainsi, comment résoudras-tu cela sans laisser de difficulté ?

(12) THÉOPHILE. Il est vrai, Érasme, que les choses qui ne réclament pour leur existence rien d'autre que les attributs de Dieu, sont créées par lui immédiatement de toute éternité. Mais il faut observer que, s'il est bien nécessaire que pour l'existence d'une chose une modification particulière et quelque chose en plus des attributs de Dieu soient requis, cela n'empêche cependant pas Dieu pour autant de pouvoir produire une chose immédiatement. Car, entre les choses nécessaires qui sont requises pour faire exister la chose, certaines le sont parce qu'elles produisent la chose, d'autres pour que la chose puisse être produite. Si, par exemple, je veux avoir de la lumière dans une certaine pièce, j'allume et cela éclaire *par soi-même* la pièce ; ou j'ouvre une fenêtre, cette ouverture ne produit certes pas par elle-même la lumière, mais elle permet cependant que la lumière puisse entrer dans la pièce. Et de même, pour le mouvement d'un corps, un autre corps est requis, lequel doit avoir tout le mouvement qui à partir de lui se transmet à l'autre. Mais pour produire en nous une idée de Dieu, n'est requise aucune autre chose particulière possédant ce qui est produit en nous, mais seulement qu'il y ait dans la Nature un corps tel que son idée soit nécessaire pour représenter Dieu immédiatement. Tu aurais pu également inférer cela de mes paroles, car j'ai dit que Dieu est connu seulement par lui-même et non par autre chose.

(13) Mais je te dis ceci : tant que nous n'avons pas une idée si claire de Dieu qu'elle nous unisse à lui d'une manière telle qu'elle ne nous permette pas d'aimer

eenige zaake te beminnen buyten hem, wy niet en konnen zeggen waarlyk te zyn met God vereenigd, en zo onmiddelyk van hem af te hangen. En 't geene gy nog zout mogen hebben te vraagen, laat dat op een ander tyd zyn; tegenwoordig nodigt my de gelegentheid tot wat anders. Vaart wel.

[14] ERASMUS. Voor 't tegenwoordig niet, maar ik zal my nu, met 'et geen gy my nu gezeid hebt, bezighouwden tot naader gelegentheid, en U God bevelen.

CAP. III

Dat God is een oorzaak van alles

[1] Wy zullen dan als nu aanvangen te handelen van die eygenschappen, welke wy **Eigene* genoemd hebben. En voor eerst hoedanig God *Een oorzaak is van alles.* Hier te vooren dan hebben wy nu al gezeid, hoe dat *de Eene selvstandigheid de andere niet kan voortbrengen;* En *dat God een wezen is, van welke alle eigen | schappen geseid worden:* alwaar uyt klaarlyk volgd, dat alle andere dingen geenzins en konnen nog bestaan, nog verstaan worden, zonder nog buyten hem. Weshalven wy dan met alle reeden mogen zeggen, *God te zyn een oorzaak van alles.*

[2] Aangezien men dan gewoon is de werkende oorzaak in agt deelen te verdeelen, zo laat ons dan eens onderzoeken, hoe en op wat wyze God een oorzaak is?

1. Dan zeggen wy dat hy is *Een uitvloejende* ofte *daarstellende oorzaak van syne werken;* en in opzigt de werkinge geschied, *een doende ofte werkende oorzaak,* het welk wy voor een stellen, als op elkander opzigtig zynde.

2. Ten anderen is hy *Een Inblyvende* en geen *Overgaande oorzaake,* aangezien hy alles in zig zelfs, en niet buyten zig en werkt, omdat buyten hem niets niet en is.

3. Ten derden, *God is een vrye oorzaak,* en geen *Natuurlyke,* gelyk wy dat heel klaar zullen toonen en doen blyken, wanneer wy zullen handelen van of *God kan nalaaten te doen het gene hy doet;* alwaar dan met een verklaard zal worden, *waar in de Waare Vryheid bestaat.*

i* Deze volgende worden *Eigene* genoemd, omdat zy niet anders <zyn> als *Adjectiva* die niet verstaan konnen worden zonder haar *Substantiva.* Dat is, God zoude wel zonder deze geen God zyn, maar nogtans is door deze geen God; want zy niet zelfstandigs, door welke God alleen bestaat, te kennen geven.

aucune chose en dehors de lui, nous ne pouvons dire être vraiment unis à Dieu, et dépendre ainsi immédiatement de lui. Et ce que tu pourrais avoir encore à demander, garde-le pour une autre fois ; les circonstances du moment m'appellent à autre chose. Porte-toi bien.

(14) ÉRASME. Pour le moment, je n'ai rien (à te demander). Mais je m'occuperai désormais de ce que tu viens de me dire jusqu'à la prochaine occasion et je te recommanderai à Dieu.

CHAPITRE III

Que Dieu est cause de tout

(1) Nous commencerons maintenant à traiter de ces attributs que nous avons appelés **Propres,* et en premier lieu, comment Dieu est *cause de tout.*

Nous avons déjà dit précédemment qu'*une substance ne peut en produire une autre* ; et que *Dieu est un être dont tous les attributs sont affirmés.* Il suit clairement de là que toutes les autres choses ne peuvent en aucun cas ni exister, ni être conçues sans lui ou en dehors de lui. De ce fait, nous pouvons dire avec toute raison que *Dieu est cause de tout.*

(2) Puisqu'il est habituel de diviser la cause efficiente en huit parties, examinons donc de quelle manière Dieu est cause.

1. Nous disons alors qu'il est une *cause émanative ou productive de ses actions* et, relativement à l'opération qui a lieu, *une cause active ou efficiente.* Nous les posons comme une parce qu'elles sont en rapport réciproque.

2. Il est en second lieu *une cause immanente et non transitive,* étant donné que Dieu agit en lui-même et non en dehors de lui, puisqu'en dehors de lui rien n'existe.

3. En troisième lieu, *Dieu est une cause libre et non naturelle,* comme nous l'exposerons et le ferons voir clairement en examinant si *Dieu peut s'abstenir de faire ce qu'il fait* ; sera également expliqué alors *en quoi consiste la vraie liberté.*

* Ceux qui suivent sont appelés *Propres,* parce qu'ils ne sont rien d'autre que des *adjectifs* qui ne peuvent être compris sans leur *substantif.* C'est-à-dire, Dieu ne serait pas Dieu sans eux, mais ce n'est cependant pas par eux qu'il est Dieu ; car il ne font rien connaître de ce qui est substantiel et par quoi seulement Dieu existe.

4. God is een oorzaak door zig zelfs, en niet door een toeval; het welk uyt de verhandeling van de Praedestinatie nader zal blyken.

5. Ten vyfden. *God is een voornaame oorzaak van syne werken, die hy onmiddyk geschaapen heeft,* als daar is de roeringe in de stof, enz.: in welke de minvoorneeme oorzaak geen plaats kan hebben, nadien de zelve altyd is in de bezondere dingen; als wanneer hy door een harde wind de zee droogh maakt, en zoo voort in alle bezondere dingen, die in de Natuur zyn. *De Minvoorneem-beginnende oorzaak en is in God niet,* omdat buyten hem niet is dat hem zoude konnen prangen. Dog de *voorgaande oorzaak* is syn volmaaktheid zelve: door de zelve is hy en van zig zelfs een oorzaak en, by gevolgh, van alle andere dingen.

6. Ten zesden. *God is alleen de eerste ofte Beginnende Oorzaak,* gelyk blykt by onze voorgaande betooging.

[32] 7. Ten zevende. *God is ook een Algemeene Oorzaak,* | *dogh alleen in opzigt dat hy verscheide werken voort brengt; anders kan zulks nooit gezeid worden, want hy niemand van doen*
[33] *heeft,* | om uytwerkselen voort te brengen.

8. Ten Aghtsten. God is de *naaste oorzaak* van die dingen die oneindelyk zyn en onveranderlyk, en de welke wy van hem zeggen onmiddelyk geschapen te zyn; dog de laatste oorzaak is hy, en eenig zins, van alle de bezondere dingen.

CAP. IV

Van Gods noodsaakelyke Werken

[1] Dat God, het geene hy doet, zoude konnen laten te doen, ontkennen wy en zullen het meede bewyzen, handelende van de *Predestinatie,* al waar by <wy> betonen zullen, dat alle dingen noodzaakelyk van hare oorzaaken afhangen.

[2] Dog ten andere dit word meede bewezen door de volmaaktheid Gods, want het is buyten alle twyffel waar, *dat God alles eeven zo volmaakt kan uytwerken, als het in syne Idea is begreepen;* en gelykerwys de dingen, die van hem verstaan werden, van hem niet volmaakter konnen verstaan werden, als hy die verstaat, alsoo konnen van hem alle dingen zo volmaaktelyk worden uytgewerkt, dat ze van hem niet volmaakter

22 suppleui

4. Dieu est cause *par soi* et non *par accident* ; cela apparaîtra avec plus de précision en traitant de la Prédestination.

5. En cinquième lieu, *Dieu est cause principale de ses œuvres, qu'il a créées immédiatement,* comme le mouvement dans la matière, etc., dans lesquelles la cause subordonnée ne peut avoir de place parce qu'elle est toujours dans les choses particulières : comme lorsque Dieu assèche la mer par un vent fort, et ainsi pour toutes les choses particulières qui sont dans la Nature. *La cause subordonnée initiale n'est pas en Dieu,* parce qu'il n'est rien en dehors de lui qui puisse le contraindre. Au contraire, la *cause prédisposante* est sa perfection même, par laquelle il est cause et de soi et, par suite, de toutes les autres choses.

6. En sixième lieu, *Dieu est seul la cause première ou initiale,* comme il apparaît clairement dans notre précédente démonstration.

7. En septième lieu, *Dieu est aussi une cause universelle, mais seulement en tant qu'il produit différentes œuvres ; autrement on ne peut jamais rien dire de tel, car il n'a besoin de personne* pour produire des effets.

8. En huitième lieu, Dieu est la *cause prochaine* des choses qui sont infinies et immuables et que nous disons créées immédiatement par lui ; il est toutefois, en un certain sens, la *cause dernière* de toutes les choses particulières.

CHAPITRE IV

Des actions nécessaires de Dieu

(1) Nous nions que Dieu puisse s'abstenir de faire ce qu'il fait, et nous le prouverons également en traitant de la *Prédestination,* où nous montrerons aussi que toutes les choses dépendent nécessairement de leur cause.

(2) En outre, cela se démontre également par la perfection de Dieu, car il est indubitablement vrai *que Dieu peut tout produire aussi parfaitement qu'il le conçoit dans son Idée.* Et comme les choses qui sont conçues par lui ne peuvent être conçues par lui plus parfaitement qu'il ne le fait, ainsi toutes les choses peuvent être produites par lui si parfaitement qu'elles ne pourraient provenir de lui en étant plus parfaites. En second lieu, lorsque nous concluons que Dieu n'a pu s'abstenir de faire ce

en konnen voortkomen. Ten anderen, als wy besluyten dat God niet heeft konnen nalaten te doen 't geene hy gedaan heeft, zo ontleenen wy dat van syne vol-
[34] maaktheid, dewyle het in God te konnen nalaten 't geen hy doet, een onvol | maaktheid zoude zyn; zonder nogtans in God te stellen een *minvoorneem-beginnende oorzaak,*
5 die hem zoude bewoogen hebben tot doen, want als dan en waar hy geen God.

[3] Dog nu valt wederom het geschil, namentlyk, of God al dat welk in zyn Idea is, en hy zo volmaaktelyk kan doen, of hy dat, zeg ik, zoude konnen nalaten te doen, en of zulk nalaten in hem een volmaaktheid is? Wy zeggen dan, dewyl alles dat'er geschied, van God gedaan wort, also by hem noodzaakelyk moet voorbepaalt zyn,
10 andersins waar hy veranderlyk, dat dan in hem een groote onvolmaaktheid zoude zyn; en dat deze voorbepaaldheid by hem van Eeuwigheid moet zyn, in welke eeuwigheid geen voor of na is. Zo volgt daar uyt kragtelyk, dat God te vooren op geen ander wys de dingen heeft konnen voorbepaalen, als die nu van eeuwigheid bepaald zyn, en dat God, nog voor, nog zonder deze bepalinge heeft konnen zyn.

15 [4] Voorder, als God iets zoude nalaten te doen, zo most dat voort komen uyt een oorzaak in hem, of uyt geen: ja, dan is 't noodzaakelyk dat hy het moet nalaaten te doen; zo neen, zo is 't noodzaakelyk dat hy het niet moet nalaten: dits in zig zelfs klaar. Alvoorder: in de geschape zaake is het een volmaaktheid datze is, en datze van God is veroorzaakt; want, van alle onvolmaaktheid, is de grootste onvolmaaktheid
[35] 20 het niet zyn. En de wyle het heyl en | de volmaaktheid van alles is de wille Gods, en als God dan zoude willen dat deze zaake niet en waar, zo zoude immers het heil en de volmaaktheid van de zelfde zaak bestaan in het niet zyn, het welke in zig zelvs tegenstrydig is. Alzoo dat wy dan ontkennen, *dat God kan nalaten te doen, het geene hy doet.*

25 [5] Het welk zommige voor laster en verkleininge Gods achten: dog dit seggen komt hervoort, om dat niet regt begreepen wort, waarin de *Ware Vryheid* bestaat; de welke geenzins en is, zo zy waanen, namentlyk in iets goets of kwaats te konnen doen of laten; maar *de ware vryheid is alleen of niet anders als de eerste oorzaak,* de welke geenzins van iets anders geprangt of genoodzaakt word, en alleen door zyne
30 volmaaktheid oorzaak is van alle volmaaktheid. En dat dien volgende, zo God dit

qu'il a fait, nous le déduisons de sa perfection car ce serait en Dieu une imperfection que de pouvoir s'abstenir de ce qu'il fait. Cependant nous ne posons pas en Dieu une *cause subordonnée initiale* qui l'aurait amené à agir, car alors il ne serait pas Dieu.

(3) Mais ici se pose à nouveau la question de savoir si Dieu aurait pu s'abstenir de faire tout ce qui est dans son idée et qu'il peut faire aussi parfaitement, et si une telle abstention est en lui une perfection. Nous disons donc, puisque tout ce qui advient est fait par Dieu, et doit être de ce fait nécessairement prédéterminé par lui, sinon il serait changeant, que ce serait alors en lui une grande imperfection, et que cette prédétermination doit être en lui de toute éternité, éternité dans laquelle il n'y a ni avant ni après. Il suit de là forcément que Dieu n'a pu prédéterminer les choses d'aucune autre manière, sinon comme elles sont déterminées déjà de toute éternité, et que Dieu n'a pu exister ni avant ni sans cette détermination.

(4) En outre, si Dieu s'abstenait de faire quelque chose, cela devrait alors provenir ou d'une cause qui est en lui ou d'aucune. Si oui, il doit alors nécessairement s'abstenir de le faire ; si non, il doit alors nécessairement ne pas s'en abstenir ; cela est clair en soi. De plus : c'est une perfection dans la chose créée que d'exister et d'être causée par Dieu ; car entre toutes les imperfections, la plus grande imperfection est le non-être. Et puisque le salut et la perfection de tout est la volonté de Dieu, si Dieu voulait que cette chose ne fût pas, alors le salut et la perfection de cette chose consisterait de tout temps en son non-être, ce qui est contradictoire en soi. Donc nous nions *que Dieu puisse s'abstenir de faire ce qu'il fait* ;

(5) Certains considèrent cela comme un blasphème et une diminution de Dieu. Mais ce discours provient de ce qu'on ne conçoit pas correctement en quoi consiste la *vraie liberté,* laquelle n'est en aucun cas, comme ils l'imaginent, le pouvoir de faire ou de ne pas faire quelque chose de bien ou de mal. *La vraie liberté est uniquement ou n'est rien d'autre que la cause première,* laquelle n'est aucunement contrainte ni nécessitée par autre chose, et par sa seule perfection est cause de toute perfection. Par conséquent, si Dieu pouvait s'abstenir de faire cela, il ne serait pas parfait ;

konde laten te doen, hy niet volmaakt zoude wezen: want het goet doen of volmaaktheid te konnen laten in het geene hy uytwerkt, en kan in hem geen plaats hebben, als door gebrek.

Dat dan God alleen de enigste vrye oorzaak is, is niet alleen, uyt het geene nu gezeid is, klaar, maar ook hier door, namentlyk, dat er buyten hem geene uytwendige oorzaak is, die hem soude dwingen of noodzaaken; al het welk in de geschape dingen geen plaats heeft.

[36] [6] | Hier teegen werd op deze wyze geargumenteert. Het goet is daarom alleen goet, om dat God het wil, en dit zo zynde, zo kan hy immers wel maaken dat het kwaad goet wordt. Dog zodanig argumenteeren sluyt also wel, als of ik zeide: om dat God wil dat hy God is, daarom is hy God, *ergo* 't is in syn magt geen God te wezen: 't welk de ongerymtheid zelve is. Voorders als de menschen iets doen, en men haar vraagt waarom zy dat doen, de antwoord is, om dat de rechtvaardigheid het also vereischt. Vraagt men dan waarom de Rechtvaardigheid het also vereischt of liever de eerste oorsaak van alles dat reghtvaardig is(?) Zo moet de antwoord zyn: om dat de rechtvaardigheid dat zo wil. Maar ey lieve, zoude de Rechtvaardigheid, denk ik, wel konnen nalaten rechtvaardig te zyn? geenzins, want als dan en kond'se geen Regtvaardigheid wezen. Maar die geene de welke zeggen dat God alles 't geen hy doet, daarom doet, om dat het in zig zelfs goet is, deze, zeg ik, zullen mogelyk denken, datze met ons niet verschillen. Doch 't verre daar af, want zy al voor God iets stellen te zyn, aan het welk hy verpligt of verbonde zoude zyn, namelyk een oor-
[37] zaak | die een begeerte heeft, van dat dit goet, en dat wederom rechtvaardig is, en zoude zyn.

[7] Nu valt dan voorder het geschil, namelyk of God, schoon alle dingen van hem op een andere wyze waren geschapen van eeuwigheid, of geordonneert en voorbepaald als die nu zyn, of hy dan, zeg ik, eeven volmaakt zoude zyn? Waarop tot antwoord dient, dat by aldien de Natuur, van alle eeuwigheid, op een andere wyze als die nu is, ware geschapen geweest, zo zoude noodzakelyk moeten volgen, na de stellinge der geener die God wille en verstand toeschryven, dat dan God beide, en een andere wille en een ander verstand, als doen gehad heeft, volgens de welke hy het anders gemaakt zoude hebbe: en zo is men dan genoodzaakt te achten, dat God nu anders gesteld is, als doen, en doen an-

car pouvoir s'abstenir de faire le bien ou la perfection dans ce qu'il produit, ne peut trouver place en lui, sinon comme défaut.

Donc, que Dieu seul soit l'unique cause libre est clair non seulement par ce que nous avons déjà dit, mais encore par cela que, en dehors de lui il n'y a aucune cause externe qui le contraigne ou le nécessite ; rien de cela n'a lieu dans les choses créées.

(6) Contre cela, on argumente de cette manière : le bien est bien par cela seul que Dieu le veut, et comme il en est ainsi, il pourrait toujours faire aussi que le mal devienne du bien. Mais argumenter de cette manière est aussi concluant que si je disais : c'est parce que Dieu veut être Dieu qu'il est Dieu, donc, il est en son pouvoir de ne pas être Dieu, ce qui est l'absurdité même. En outre, lorsque les hommes font quelque chose et qu'on leur demande pourquoi il font cela, la réponse est : parce que la justice le réclame ainsi. Si l'on demande alors : pourquoi la justice, ou plutôt la cause première de tout ce qui est juste, le réclame-t-elle ainsi ? La réponse doit être celle-ci : parce que la justice le veut ainsi. Mais, mon cher, la Justice ne pourrait-elle, je pense, s'abstenir d'être juste ? Aucunement, parce qu'alors elle ne pourrait être la justice.

Par ailleurs, ceux qui disent que Dieu fait tout ce qu'il fait parce qu'il est bon en lui-même, ceux-là, dis-je, penseront peut-être qu'ils ne diffèrent pas de nous. Or, il en va tout autrement, car ils posent qu'il y a quelque chose avant Dieu, à quoi il serait obligé ou lié, à savoir une cause [par laquelle il] a le désir que ce qui est bien ainsi que ce qui est juste existe.

(7) La question se pose maintenant à nouveau de savoir si, dans le cas où toutes les choses auraient été créées, ordonnées ou déterminées par Dieu de toute éternité, autrement qu'elle ne le sont maintenant, s'il serait alors, dis-je, également parfait. À cela on répond que si la Nature, de toute éternité, avait été créée de manière à être différente de ce qu'elle est maintenant, il devrait alors nécessairement suivre, selon la position de ceux qui attribuent à Dieu volonté et entendement, que Dieu aurait eu alors à la fois et une autre volonté et un autre entendement, suivant lesquels il l'aurait créée différemment. Et l'on est alors tenu de penser que Dieu est constitué maintenant différemment d'alors, et qu'il

ders gesteld was als nu; also dat, indien wy stellen, hy nu de aldervolmaaktste is, genoodzaakt zyn te zeggen, hy het als doen niet en was, zo wanneer hy alles anders schiep. Al het welke als dingen zynde, die tastelyke ongerymtheeden in zig besluyten, en geenzins aan God, die nu, te vooren, en in alle eeuwigheid onveranderlyk is, geweest, en blyven zal, kan toegepast worden.

[38] [8] Dit word van ons verder bewezen uyt de beschryvinge, | die wy van de vrye oorzaak gemaakt hebben: de welke niet en is iets te konnen doen of laten; maar alleen datze niet van iets anders afhangt, alzo dat, alles wat God doet, dat word van hem als van de aldervryste oorzaak gedaan, en uytgewerkt. Indien hy dan de dingen te vooren anders, als die nu zyn, gemaakt hadde, zo moet immers volgen, dat hy t' eeniger tyd onvolmaakt geweest is: 'T welk dan valsch is. Want, aangezien God de eerste oorzaak is van alle dingen, zo moet dan in hem iets zyn, door het welke hy doet dat geene het welke hy doet en niet nalaat te doen. Dewyl wy zeggen dat *de Vryheid* niet bestaat in iet te doen of niet de doen, en om dat wy mede getoond hebben, dat dat geene, het welke hem iets doet doen, niet anders kan zyn, als syne eige volmaaktheid zelve, zo besluyten wy, *dat indien het syne volmaaktheid niet en was, die het hem dede doen, dat de dingen niet en souden zyn, of in het wezen konnen gekomen hebben, om te zyn het geene die nu zyn.* Het welke evenveel is, als of men zeide: *Indien God onvolmaakt was, zo zouden de dingen nu anders zyn, als die nu zyn.*

[9] Dus veel van de eerste; nu zullen wy dan overgaan tot de *tweede eigenschap,* die wy in God *eigen* noemen, en zien wat ons daar af te zeggen valt, en zo voort ten eynde.

[39]

CAP. V

Van Gods Voorzienigheid

[1] De twede eigenschap die wy (*Proprium* of) eigen noemen is de *Voorzienigheid,* welke by ons niet anders is als die *poginge,* die wy en in de geheele Natuur, en in de bezondere dingen ondervinden, strekkende tot behoudenisse en bewaringe van haar zelfs wezen. Want het is openbaar, dat geen ding door syn eige natuur zoude konnen tragten tot syn selfs vernietinge; maar in tegendeel dat ieder dink in <zig>

9 aldervryste *corr. B*: aldervyste *A* *29 suppl. VL*

aurait été alors constitué différemment de maintenant ; de telle manière que si nous affirmons qu'il est maintenant le plus parfait, il est nécessaire de dire qu'alors il ne l'aurait pas été, lorsqu'il aurait tout créé différemment. Tout cela aboutissant à des absurdités palpables ne peut en aucun cas être attribué à Dieu qui maintenant, avant, et de toute éternité est, a été, et restera immuable.

(8) Nous démontrons encore cela par la définition que nous avons donné de la cause libre, qui n'est pas le pouvoir de faire ou de s'abstenir de faire quelque chose, mais seulement de ne pas dépendre d'autre chose ; en sorte que tout ce que fait Dieu est fait par lui comme par la cause la plus libre. Donc, s'il avait fait auparavant les choses autrement qu'elles ne sont maintenant, il doit suivre qu'à un moment il a été imparfait ; ce qui est faux. En effet, étant donné que Dieu est la cause première de toutes les choses, il doit donc y avoir en lui quelque chose par quoi il fait ce qu'il fait et ne s'abstient pas de le faire. Puisque nous disons que *la liberté* ne consiste pas à faire ou ne pas faire quelque chose, et puisque nous avons aussi montré que ce qui fait faire quelque chose à Dieu ne peut être rien d'autre que sa propre perfection elle-même, nous concluons que *si ce n'était pas sa perfection qui le lui faisait faire, les choses n'existeraient pas, ou n'auraient pu arriver à l'être, pour être ce qu'elles sont maintenant.* Ce qui est la même chose que si l'on disait : *Si Dieu était imparfait, alors les choses seraient différentes de ce qu'elles sont maintenant.*

(9) Voilà pour ce qui concerne le premier ; nous passerons maintenant au *second attribut* que nous appelons en Dieu un *propre,* et nous verrons ce que l'on peut en dire, et ainsi jusqu'à la fin.

CHAPITRE V

De la providence de Dieu

(1) Le second attribut que nous appelons *propre* est la *providence,* qui n'est pour nous rien d'autre que l'*effort,* que nous rencontrons et dans la Nature entière et dans les choses particulières, tendant au maintien et à la conservation de leur être même. Il est en effet évident qu'aucune chose ne pourrait, de par sa propre nature, tendre à sa propre destruction, mais, au contraire, que chaque chose manifeste en elle-même un effort, tant pour se conserver elle-même dans son état que pour se porter à un [état] meilleur.

zelfs een poginge <heeft>, om zig zelfs en in syn stand te bewaaren, en tot beter te brengen.

[2] Zo dat wy dan, volgens deze onze beschryvinge, stellen *Een Algemeene,* en *een bezondere Voorzienigheid.* De *algemeene* is die, door de welke ieder zaak voortgebragt en onderhouden word, voor zo veel zy zyn deelen van de geheele Natuur. De *bezondere Voorzienigheid* is die *poginge,* die ieder ding bezonder tot het bewaren van syn wezen heeft, voor zo veel ze niet als een deel van de Natuur, maar als een geheel aangemerkt word. Het welke met dit navolgende exempel verklaart word: Alle de Leeden van de mensch worden voorzien ende voorzorgt, voor zo veel zy deelen van de mensch zyn, het welk de *algemene Voorzienigheid* is; en de *bezondere* is die poginge, die ieder bezonder lit (als een geheel, en geen deel van de mensch) tot het bewaren en onderhouden van syn eygen welstand heeft.

[40] CAP. VI

Van Gods Praedestinatie

[1] De derde eigenschap is, zeggen wy, de goddelyke praedestinatie.

1. Al voorens hebben wy bewezen, dat God niet en kan laten te doen, het geene hy doet; namelyk, dat hy alles zo volmaaktelyk heeft geschapen, dat het niet volmaakter kan zyn.

2. En daar by, dat geen dink zonder hem en kan bestaan nog ook verstaan worden.

[2] Staat nu aan te merken off er dan in de Natuur eenige gebeurlyke dingen zyn, namentlyk, offer eenige dingen zyn, die konnen gebeuren, en ook niet gebeuren. Ten anderen, of er eenige saake is, van de welke wy niet konnen vragen: waarom ze is?

Maar datter geen gebeurlyke dingen zyn, bewyzen wy dusdanig: Iets dat geen oorzaak heeft om te zyn, is onmogelyk dat het zy; iets dat gebeurlyk is, heeft geen oorsaak; *ergo.*

Het eerste is buyten alle dispuyt. Het tweede bewyzen wy aldus: Indien iets, dat gebeurlyk is, een bepaalde en zeekere oorzaak heeft om te zyn, so moet het dan noodzakelyk zyn; maar dat het ende gebeurlyke, ende noodzaake-

1 suppl. M

(2) En sorte que, suivant notre définition, nous posons donc une *providence universelle* et une *particulière.* L'*universelle* est celle par laquelle chaque chose est produite et maintenue, pour autant qu'elle est une partie de la Nature entière. La *providence particulière* est l'effort que fait chaque chose pour la préservation de son être, pour autant qu'elle n'est pas considérée comme une partie de la Nature, mais comme un tout. Tout cela est expliqué avec l'exemple suivant : tous les membres de l'homme sont prévus et préparés en tant qu'ils sont des parties de l'homme, ce qui est la *providence universelle* ; et la *particulière* est l'effort que fait chaque membre (comme un tout, et non comme partie de l'homme) pour la défense et la conservation de son propre bien-être.

CHAPITRE VI

De la prédestination divine

(1) Le troisième attribut est, disons-nous, la prédestination divine.

1. Nous avons déjà démontré que Dieu ne peut s'abstenir de faire ce qu'il fait, à savoir, qu'il a tout créé si parfaitement que cela ne peut être plus parfait.

2. Et en outre qu'aucune chose ne peut sans lui exister ni être conçue.

(2) Il reste maintenant à examiner si dans la Nature se trouvent quelques choses contingentes, c'est-à-dire si des choses existent qui peuvent advenir ou ne pas advenir. Ou encore, s'il existe une chose quelconque dont nous ne puissions demander : pourquoi existe-t-elle ?

Mais qu'il n'existe aucune chose contingente, nous le démontrons ainsi : il est impossible qu'existe quelque chose qui n'a pas de cause pour exister ; ce qui est contingent n'a pas de cause ; donc...

La majeure échappe à toute discussion. Nous démontrons ainsi la mineure : si quelque chose qui est contingent a une cause déterminée et certaine pour exister, alors il doit exister nécessairement ; mais qu'il soit à la fois contingent et nécessaire est contradictoire ; donc...

lyke te gelyk zoude zyn, is strydig; *Ergo.*

[41] [3] Misschien zal iemand zeggen, dat *iets gebeurlyk* wel geen | bepaalde en zekere oorzaak heeft, maar een gebeurlyke. Als dit dan zodanig zoude zyn, zo moet het zyn of *in sensu diviso,* of *in sensu composito,* te weten, of dat de wezentlykheid van die oorzaak, niet als oorzaak zynde, gebeurlyk is; of wel dat het gebeurlyk is, dat dat *iets* ('t welk wel noodzakelyk in de Natuur zoude zyn) een oorzaak zal wezen dat dat gebeurlyk *iets* voortkomt: edog en het een en het ander, beide zyn zy valsch.

Want, wat het eerste aangaat: Indien dat gebeurlyke *iets* daarom gebeurlyk is, om dat zyn oorzaak gebeurlyk is, zo moet dan ook die oorzaak gebeurlyk zyn, om dat die oorzaak die haar veroorzaakt heeft, ook gebeurlyk is, *et sic in infinitum.* En dewyl nu al te vooren bewezen is, *dat van een eenige oorzaak alles afhangt,* zo zoude dan die oorzaak ook gebeurlyk moeten zyn: 't welk openbaar valsch is.

Aangaande het twede dan: by aldien die oorzaak niet meer bepaald en was, om het eene of om het ander voort te brengen, dat is om deze *iets* voort te brengen, of
[42] na te laten voort te brengen, zo waar 't t'eenemaal onmogelyk, en dat hy het zoude | voortbrengen, en dat hy het soude laten voort te brengen, 't welk regt streidig is.

[4] Wat dan ons voorige tweede belangt, van *datter in de Natuur geen zaak en is, van de welke men niet kan vragen waarom datze is, welk ons seggen te kennen geeft,* dat by ons te onderzoeken staat, door welke oorzaak iets wezentlyk is; want die niet zynde, was 't onmogelyk dat het *iets* zoude zyn. Deze oorzaak dan moeten wy of *in de zaak* of *buyten de zaak zoeken.* Dog, zo men na den regul vraagt, om dit onderzoek te doen, wy zeggen, dat'er alheel geen scheynt van nooden te zyn. Want, indien de wezentlykheid aan de natuur van de zaak behoort, het is zeker, dat wy dan de oorzaak niet buyten haar moeten zoeken; doch indien het zoodanig niet en is met dit *iet,* zo moeten wy immers de oorzaak buyten haar zoeken. Maar nademaal het eerste alleen aan God toebehoort, zo word daar door betoond (gelyk wy zulks nu ook al te vooren gedaan hebben), dat *God namentlyk alleen de eerste oorzaak van alles is.*

[5] En hier uyt dan blykt meede, dat deze en geene wille van den mensch (want
[43] de wezentlykheid van de wil en behoort niet aan syn wezen), | ook een uyterlyke

(3) Peut-être quelqu'un dira-t-il que *quelque chose de contingent* n'a pas une cause déterminée et certaine, mais une contingente. S'il en était ainsi, cela devrait être ou *in sensu diviso* ou *in sensu composito,* à savoir, ou que l'existence de cette cause, et non sa causalité, soit contingente, ou bien qu'il est contingent que ce quelque chose (qui existerait bien nécessairement dans la Nature) soit une cause qui produise ce quelque chose de contingent ; mais les deux sont faux. En effet, quant au premier, si ce quelque chose de contingent l'est parce que sa cause est contingente, cette cause doit alors être également contingente, parce que la cause qui l'a produite est aussi contingente, et ainsi à l'infini. Et comme il a déjà été démontré précédemment *que tout dépend d'une cause unique,* cette cause devrait donc être elle aussi contingente, ce qui est manifestement faux.

Quant au second, si cette cause n'était pas plus déterminée à produire une chose plutôt que l'autre, c'est-à-dire à produire ou à s'abstenir de produire ce quelque chose, il serait alors impossible dans le même temps et qu'elle le produise, et qu'elle s'abstienne de le produire, ce qui est une contradiction directe.

(4) Quant à notre seconde question ci-dessus – *qu'il n'y a dans la Nature aucune chose dont on ne puisse demander pourquoi elle existe,* cette formulation qui est la nôtre nous apprend que nous devons rechercher par quelle cause quelque chose existe ; car sans elle, il serait impossible que le quelque chose existe. Cette cause, donc, nous devons la chercher ou *dans la chose,* ou *en dehors de la chose.* Cependant, si l'on demande quelle règle suivre pour mener cette recherche, nous disons qu'il ne semble pas qu'aucune soit nécessaire. En effet, si l'existence appartient à la nature de la chose, il est certain qu'alors nous ne devons pas chercher la cause en dehors d'elle ; cependant, s'il n'en va pas de même avec ce quelque chose, nous devons alors, il est vrai, chercher la cause en dehors d'elle. Mais puisque le premier cas ne concerne que Dieu, il est démontré par là (comme nous l'avions déjà fait plus haut), que *Dieu seul est la cause première de tout.*

(5) Et il apparaît clairement encore à partir de là, que telle ou telle volonté de l'homme doit avoir une cause externe, par laquelle elle est causée nécessairement, car l'existence de la volonté n'appartient pas à l'essence de l'homme.

oorzaak, van de welke zy noodzaakelyk veroorzaakt word, moet hebben: het welk ook soodaanig blykt te zyn, uyt alle het geene wy in dit Cap. gezeit hebben; en ook nog meer zal blyken, zo wanneer wy in het twede deel van de vryheid des menschen zullen handelen en spreeken.

[6] Tegen dit alle word van andere tegengeworpen: hoe is 't mogelyk *dat God, die gezeid word ten hoogsten volmaakt, en de eenigste oorzaak, beschikker en voorzorger van alles te zyn, toelaet, dat des niet tegenstaande allomme zulk een verwarringe word gesien in de Natuur? En ook, waarom hy den mensch niet heeft geschapen, dat hy niet en konde zondigen?*

[7] Voor eerst dan, *datter verwarringe in de Natuur is,* kan met regt niet geseid worden, aangezien dat niemand alle de oorzaaken van de dingen bekend zyn, om daar van te konnen oordeelen. Dog deze tegenwerping onstaat uyt deze onkunde, van dat zy algemeene Ideen gesteld hebben, met de welke zy meinen dat de besondere, om volmaakt te zyn, moeten over een komen.

[44] Deze *Ideen* dan stellen zy te zyn in het | verstand van God, gelyk veel van *Platoos* Navolgers gezeit hebben, *dat namentlyk deze algemeene Ideen* (als *Redelyk, Dier,* en diergelyke) van God zyn geschapen; en die *Aristotelem* volgen, alschoon zy wel zeggen dat deze dingen geen *daadelyke,* maar zaaken van *Reeden* zyn, nogtans worden die by haar veel tyds als zaaken aangemerkt, aangezien zy klaarlyk gezeyd hebben, dat syne voorsorge zig niet over de bezondere, maar alleen over de geslagte uytstrekt: *e.g.,* noyt heeft God syne voorsorge gehad over *Bucephalum* enz., maar wel over het geheele geslagte van *Paerd.* Zy zeggen ook dat God geen wetenschap heeft van de bezondere en vergankelyke dingen, maar wel van de algemeene die na haar meeninge onvergankelyk zyn. Dog wy hebben dit met regt in haar voor een onwetenheid aangemerkt, want eerst die byzondere alle alleen hebben oorzaak, en niet de algemeene, dewyle die niets zyn.

God dan is alleen een oorzaak en voorzorger van de bezondere dingen: zo dan de bezondere dingen zullen moeten overeenkomen met een andere Natuur, soo en [45] zullen zy dan niet met haar eigen overeen konnen komen, | en volgens dien niet zyn die zy waarlyk zyn. *E.g.,* by aldien God alle menschen zo als Adam voor den val had geschapen, zo hadde hy dan ook alleen Adam, en geen Petrus nog Paulus geschapen; ne maar dat is de rechte volmaaktheid in God, dat hy alle dingen, van de minste tot de meeste, haar wezentheid geeft, of, om beter te zeggen, dat hy alles volmaakt in hem zelfs heeft.

Il apparaît également clairement qu'il en est ainsi à partir de tout ce que nous avons dit dans ce chapitre, et cela apparaîtra encore plus clairement lorsque nous traiterons et parlerons, dans la seconde partie, de la liberté de l'homme.

(6) Contre tout cela d'autres objectent : *comment est-il possible que Dieu, qui est dit être souverainement parfait, et la cause unique, celui qui ordonne tout et pourvoit à tout, permette malgré cela que l'on voie partout dans la Nature une telle confusion ? Et de même, pourquoi n'a-t-il pas créé l'homme tel qu'il ne puisse pécher ?*

(7) Tout d'abord, donc, on ne peut dire légitimement *qu'il y a du désordre dans la Nature,* étant donné que personne ne connaît toutes les causes des choses pour pouvoir en juger. Mais une telle objection provient de cette ignorance, de ce qu'ils ont construit des idées universelles, avec lesquelles ils croient que les choses particulières doivent s'accorder pour être parfaites. Ils affirment que ces idées sont dans l'entendement de Dieu, comme beaucoup parmi ceux qui suivent Platon l'ont dit, c'est-à-dire *que de telles idées universelles* (comme *raisonnable, animal,* et semblables) sont créées par Dieu ; et ceux qui suivent Aristote, s'ils disent bien que ces choses n'en sont pas de *réelles,* mais des *êtres de raison,* les considèrent cependant souvent comme des choses, puisqu'ils ont clairement affirmé que l'aide [de Dieu] ne s'étend pas aux choses particulières, mais seulement aux genres. Par exemple, Dieu n'a jamais accordé son aide à *Bucéphale,* etc., mais bien à tout le genre *Cheval.* Ils affirment également que Dieu n'a aucune connaissance des choses particulières et périssables mais bien des universelles qui, à leur opinion, sont impérissables. Mais nous avons à bon droit considéré cela chez eux comme une ignorance, car toutes les choses particulières et elles seulement ont une cause, et non les universelles, parce qu'elles n'existent pas.

Dieu est donc une cause et une aide pour les choses particulières seulement. Si les choses particulières devaient convenir avec une autre nature, elles ne pourraient alors pas convenir avec la leur propre, et par suite ne pourraient être ce qu'elles sont vraiment. Par exemple, si Dieu avait créé tous les hommes comme Adam avant la chute, il aurait alors créé seulement Adam et non Pierre, ni Paul. Mais c'est là la véritable perfection de Dieu, que de donner à toutes les choses, de la moindre à la plus grande, leur essence, ou pour mieux dire, que d'avoir en lui-même tout ce qui est parfait.

[8] Wat het andere aangaat, van *waarom dat God de menschen niet en heeft geschapen datse niet en zondigen,* daarop dient, dat alles watter van de zonde ook gezeid word, zulks alleen maar gezeid word in opzigt van ons, te weeten, als wanneer wy twee dingen <een> met den anderen off onder verscheide opzigten vergelyken. *E.g.* indien iemand een uurwerk om te slaan en de uuren aan te wysen net gemaakt heeft, en dat dat werkstuk met het oogmerk van den maker wel overeenkomt, zo zegt men het goet te wezen, en zo niet, zegt men het kwaat te zyn, niet tegenstaande het dan zelfs ook goet zoude konnen wezen, soo maar zyn oogmerk was geweest het verwart en buyten tyds te doen slaan, te maaken.

[46] [9] | Wy besluyten dan en zeggen dat *Petrus* met de Idea van *Petrus,* gelyk 't noodzakelyk is, moet overeenkomen, en niet met de Idea van *Mensch; Goet en Kwaat, of zonden,* en zyn dat, niet anders als wyzen van denken, en geenzins *eenige zaaken* off *iets* dat *wezentlykheid* heeft, gelyk wy dat veel licht in het navolgende noch breder zullen betoonen.

Want alle dingen en werken die in de Natuur zyn, die zyn volmaakt.

CAP. VII

Van de niet tot God behorende eygenschappen

[1] Alhier zullen wy dan nu aanvangen te spreeken van die **eigenschappen* welke gemeenlyk aan God toegepast worden, en echter nochtans aan hem niet en behooren; | als mede van die door welke men poogt God te bewyzen, dog vruchteloos; en
[47] meede van de wetten der warer beschryvingh.

[2] Om dit te doen, zullen wy ons niet zeer bekommeren met die verbeeldingen, die de menschen gemeenlyk van God hebben; maar wy sullen alleen kortelyk onderzoeken wat de *Philosophi* ons, daar van, weten te zeggen. Deze dan hebben God beschreven

1* *Aangaande de eigenschappen van de welke God bestaat, die zyn niet als oneyndige Zelfstandigheeden, van de welke een ieder des zelfs oneindig volmaakt moet zyn. Dat dit noodzaakelyk zo moet zyn, daar van overtuygt ons de klare en onderscheidelyke reeden. Doch datter van alle deze oneindige, tot nog toe maar twee door haar zelf wezen ons bekend zyn, is waar; en deze zyn de* denkjng *en* uytgebreidheid. *Voort, alles dat gemeenlyk aan God werd toegeschreven, en zyn geen eygenschappen, maar alleen zeekere wyzen, de welke hem toegeëigent mogen werden of in aanmerkinge van alles, dat is alle zyne eigenschappen, of in aanmerkinge van* Een eigenschap. *In aanmerkinge van* alle, *als dat hy is* een, eeuwig, door zig zelfs bestaande, oneindig, oorzaak van alles, onveranderlyk. *In aanmerkinge van* eene, *als dat hy is* alweetende, wys, *enz., het welk tot de denking, en weder dat hy is* overal, alles vervult, *enz., het welk tot de* uytgebreidheid *toebehoort.*

4 suppl. G

(8) Concernant l'autre objection : *pourquoi Dieu n'a pas créé l'homme tel qu'il ne puisse pécher,* sert [de réponse] là-dessus que tout ce qui est dit du péché, n'est dit ainsi que relativement à nous, comme lorsque nous comparons deux choses l'une avec l'autre ou sous différents aspects. Par exemple, si quelqu'un a fabriqué une horloge pour sonner et indiquer l'heure avec exactitude, et que cet ouvrage correspond parfaitement à l'intention du fabricant, on dit alors qu'il est bon, et dans le cas contraire, qu'il est mauvais ; et cela sans tenir compte du fait qu'il aurait pu être également bon, pour autant que l'intention aurait été de le fabriquer détraqué et de le faire sonner à contre temps.

(9) Nous concluons, donc, et nous disons que *Pierre* doit convenir, comme il est nécessaire, avec l'idée de *Pierre* et non avec l'idée d'*Homme. Le Bien, le mal,* ou *le péché* ne sont rien d'autre que des modes du penser et non des *réalités* ou des *quelque chose* qui ont une existence, comme nous le montrerons peut-être plus largement par la suite. Car toutes les choses et les actions qui sont dans la Nature sont parfaites.

CHAPITRE VII

Des attributs n'appartenant pas à Dieu

(1) Nous commencerons à parler maintenant de ces *attributs** qui sont généralement attribués à Dieu et qui cependant ne lui appartiennent pas ; ainsi que de ceux par lesquels on tente de définir Dieu, mais en vain ; et en même temps des lois de la vraie définition.

(2) Pour ce faire, nous ne nous embarrasserons pas beaucoup des représentations que les hommes ont habituellement de Dieu ; mais nous nous contenterons d'examiner brièvement ce que les *philosophes* savent en dire.

* Au sujet des attributs en lesquels Dieu consiste, ils ne sont rien d'autre que des substances infinies dont chacune doit être infiniment parfaite. La raison claire et distincte nous persuade qu'il doit nécessairement en être ainsi. Il est vrai cependant que jusqu'ici, de tous ces [attributs] infinis, deux seulement nous sont connus par leur essence ; il s'agit de la *pensée* et de l'*étendue.* En outre, tout ce que l'on attribue communément à Dieu ne sont pas des attributs, mais seulement certains modes qui peuvent lui être rapportés ou bien par référence au *tout,* c'est-à-dire à tous ses attributs, ou bien par référence à *un seul attribut.* Par référence à *tous [ses attributs]*, comme dire qu'il est : *un, éternel, existant par lui-même, infini, cause de tout, immuable.* Par référence à *un seul [attribut],* comme dire qu'il est *omniscient, sage,* etc., ce qui appartient à la pensée, ou encore qu'il est *omniprésent,* qu'il *remplit tout,* etc., ce qui appartient à l'étendue.

te zyn *Een Wezen uyt of van zich zelfs bestaande, oorzaak van alle dingen, Alweetende, Almachtig, eeuwig, eenvoudig, oneindig, 't opperste goet, van oneindige barmhartigheid,* enz. Dog aleer wy tot dit onderzoek toetreden, laat eens voor af gezien worden, wat zy ons al toestaan.

[3] Eerstelyk zeggen zy, datter geen ware of wettelyke beschryvinge van God en kan gegeven worden, aangezien geen beschryvinge, na haar waan, als van geslacht en onderscheit bestaan kan, en God dan geen gedaante van eenig geslacht zynde, zo en kan hy niet recht of wettelyk werden beschreeven.

[4] Ten anderen zeggen zy, dat God niet en kan beschreven worden, om dat de beschryvinge de zaak naakt en ook bevestigende moet uytbeelden; en na haar stellinge, en kan men van God niet bevestigender | maar alleen ontkennender wyse weten; *ergo,* zo en kan er van God geen wettelyke beschryvinge gegeven worden.

[5] Daar en boven wort nog van haar gezeyd, dat God nooyt *a Priori* en kan bewezen worden, omdat hy geen oorzaak heeft, maar alleen waarscheynlyk, of door syne uytwerkinge. Dewyl zy ons dan met deze haare stellinge genoegzaam toestaan, dat zy een zeer kleene en geringe kennisse van God hebben, zo mogen wy dan nu eens hare beschryvinge gaan onderzoeken.

[6] Eerstelyk wy en zien niet, dat zy ons hier eenige *attributa,* of eigenschappen geven, door de welke de zaak (God) gekend word wat ze is; maar alleen *eenige propria* of eigenen, welke wel aan een zaak behoren, edog nooit en verklaren wat de zaak is. Want alhoewel *van zig zelfs bestaande, oorzaak te zyn van alle dingen, opperste goedt, Eeuwig en onveranderlyk,* enz., aan God alleen eigen zyn, zo en konnen wy nogtans door die eygenheeden niet weten, wat dat wesen is ende wat eigenschappen het heeft, aan welke dese eigenheeden behooren.

[7] | Het zal dan nu ook tyd zyn, dat wy eens bezien die dingen de welke zy God toeschryven, en nochtans aan *hem niet en behooren, als daar is *Alwetende, Barmhertig, Wys,* en zoo voort; welke dingen, omdat ze maar zyn zeekere wyze van de denkende zaak, en geenzins en bestaan noch verstaan konnen worden, zonder die zelfstandigheid van de welke zy wyzen zyn, en hier om dan ook aan hem, die

7* Verstaat *hem* genomen in aanmerking van alles wat hy is, of van alle syn eigenschappen: ziet hiervan pag. 46.

11 bevestigender *corr. VL* : bevestigende *A* *28-29* zelfstandigheid *corr. B* : zelfstandigheeden *A*

Ceux-ci ont défini Dieu comme étant *Un Être existant par lui-même, cause de toutes les choses, omniscient, omnipotent, éternel, simple, infini, souverain bien, d'une miséricorde infinie, etc.* Mais avant d'entrer dans cet examen, voyons d'abord ce qu'ils nous accordent.

(3) En premier lieu, ils disent qu'aucune définition vraie ou légitime ne peut être donnée de Dieu, puisqu'il ne peut exister aucune définition, à leur opinion, sinon selon le genre et la différence [spécifique], et que Dieu n'étant l'espèce d'aucun genre, ne peut être défini correctement ni légitimement.

(4) En second lieu, ils disent que Dieu ne peut être défini parce que la définition doit représenter la chose absolument et positivement, et, selon leur position, on ne peut rien savoir de Dieu de manière positive, mais seulement négative. Donc, il ne peut être donné de Dieu aucune définition légitime.

(5) En troisième lieu, ils disent encore que Dieu ne peut jamais être démontré *a priori,* parce qu'il n'a pas de cause, mais seulement de manière vraisemblable et par ses effets.

Puisqu'ils nous ont ainsi, avec leurs positions, suffisamment avoué n'avoir de Dieu qu'une connaissance très faible et modeste, nous pouvons maintenant passer à l'examen de leurs définitions.

(6) Tout d'abord, nous ne voyons pas qu'ils nous donnent ici aucuns *attributs* par lesquels la chose (Dieu) soit connue en ce qu'elle est, mais seulement quelques *propres,* qui appartiennent bien à une chose et cependant n'expliquent jamais ce qu'elle est. Car quoique *exister par soi-même, être cause de toutes les choses, souverain bien, éternel et immuable,* etc. soient propres à Dieu seul, nous ne pouvons cependant savoir, par ces propriétés, ce qu'est cet être à qui appartiennent ces propriétés, ni quels attributs il a.

(7) Il sera donc temps, maintenant, que nous jetions un regard sur les choses qu'ils attribuent à Dieu et qui, cependant, ne lui* appartiennent pas : tels sont *omniscient, miséricordieux, sage,* etc. Lesquelles choses, parce qu'elles ne sont que certains modes de la substance pensante, et ne peuvent en aucun cas exister ni être conçues sans la substance dont elles sont les modes, ne peuvent lui être

* Comprenez *lui* considéré par référence à tout ce qu'il est, ou à tous ses attributs : voyez sur ce point p. <247>.

Een Wezen is zonder iets als uyt hem selfs bestaande, niet en konnen toegepast worden.

[8] Eyndelyk noemen zy Hem *het opperste goed;* doch indien zy daar by iets anders als zy alreeds gezeid hebben verstaan, te weten dat *God onveranderlyk is, en een oorzaak van alle dingen,* zo zyn zy in haar eigen begrip verward geweest, of < hebben> hun zelfs niet konnen verstaan; het welk hervoort gekomen is, uyt haare dolinge van goet en kwaad, meynende de mensch zelfs, en niet God, oorzaak is van syn zonden en kwaad: het welke, volgens 't geene wy nu alreede bewezen hebben, niet en kan
[50] zyn, of wy zyn genoodzaakt te stellen, dat de mensch dan ook een | oorzaak is van syn zelfs. Dog dit zal, zo wanneer wy van de wille des menschen hier na handelen, noch klaarder blyken.

[9] Nodig zal het dan nu zyn, dat wy haar scheynredenen, waar mede zy haar onwetenheid van Gods kennis zoeken te verschoonen, ontknoopen.

1. Zy zeggen dan voor eerst, *dat een wettige beschryvinge bestaan moet van geslacht en onderscheid.* Even wel, alschoon alle de *Logici* dit toestaan, ik en weet niet van waar zy dit hebben. En zeeker, zo dit waar moet zyn, zo en kan men niets niet weten: want, indien wy volmaaktelyk een zaak, door de beschryvinge van geslagt en onderscheid bestaande, moeten al vooren kennen, zo en konnen wy dan nooyt volmaakt kennen het opperste geslagt, het welk geen geslacht boven hem heeft. Nu dan: Indien dan het opperste geslagt, het welk een oorzaak is van de kennisse aller andere dingen, niet gekent word, veel minder dan konnen de andere dingen die door dat geslacht verklaart worden, verstaan <noch> gekend worden.

[51] | Edoch, aangezien wy vry zyn, en geenzins en achte verbonden aan haare stellingen te zyn, zo zullen wy volgens de waare *Logicam,* andere wetten van beschryvinge voort brengen, te weeten volgens de schiftinge die wy van de *Natuur* maaken.

[10] Wy hebben nu al gezien dat de eigenschappen (of, zo andere die noemen, zelfstandigheden) zaaken, of om beter en eigentlyker te zeggen, een door zich zelfs bestaande wezen is, en der halven door zich zelve, zich zelfs te kennen geeft en vertoond.

1 Wezen *corr. B*: Wezens *A* *4 suppl. B* *21 suppl. M*

attribués, lui qui est *un Être n'existant par rien d'autre que par lui-même.*

(8) Enfin, ils l'appellent *le souverain bien.* Mais si par là ils entendent autre chose que ce qu'ils ont déjà dit, à savoir que *Dieu est immuable et cause de toutes les choses,* alors ils se sont perdus dans leurs propres concepts, ou n'ont pas pu se comprendre eux-mêmes. Cela provient de leur erreur concernant le bien et le mal, parce qu'ils pensent que l'homme lui-même, et non Dieu, est cause de ses péchés et de son mal. Il ne peut en être ainsi d'après ce que nous avons déjà démontré, ou nous sommes contraints d'affirmer que l'homme aussi est cause de lui-même. Mais cela apparaîtra plus clairement encore lorsque nous traiterons, par la suite, de la volonté humaine.

(9) Il sera maintenant nécessaire de dénouer leurs sophismes, par lesquels ils tentent de justifier leur ignorance de la connaissance de Dieu.

1. Ils disent donc tout d'abord *qu'une définition légitime doit être constituée du genre et de la différence.* Mais bien que tous les logiciens l'admettent, je ne sais pas d'où il tirent cela. Et certainement, si cela doit être vrai, on ne peut alors rien savoir, car si nous devons d'abord connaître parfaitement une chose par la définition constituée du genre et de la différence, alors nous ne pouvons jamais connaître parfaitement le genre le plus élevé, qui n'a aucun genre au-dessus de lui. Mais si le genre le plus élevé, qui est cause de la connaissance de toutes les autres choses, n'est pas connu, alors les autres choses qui sont expliquées par ce genre, pourront encore bien moins être conçues ou connues.

Cependant, puisque nous sommes libres et pensons n'être aucunement liés à leurs positions, nous avancerons d'autres règles de la définition, suivant la *vraie logique,* à savoir, suivant les divisions que nous faisons de la *Nature.*

(10) Nous avons déjà vu que les attributs (ou comme d'autres les appellent, les substances), sont des choses ou sont, pour parler mieux et plus proprement, un être existant par lui-même, qui de ce fait, se fait connaître et se démontre par lui-même.

De andere dingen zien wy dat maar wyzen van die eigenschappen zyn, en zonder de welke zy ook niet en konnen bestaan, noch verstaan worden. Dienvolgende dan moeten de beschryvinge zyn van twee geslachten (of soorten).

1. Namelyk van de eigenschappen, die van een zelfsbestaande wezen zyn, en deze behoeven geen geslacht, of iets waar door ze meer verstaan oft verklaart worden: want, aangezien zy als eigenschappen van een wezen door zig zelfs zynde [52] zyn, | zo worden zy ook door hun zelfs bekent.

<2> De twede zyn die, die niet door hun zelfs bestaan, maar alleen door de eigenschappen van de welke zy de wysen zyn, en door de welke zy, als haar geslagt zynde, verstaan moeten worden. En dit is wat aangaat op haar stelling van de beschryvinge.

[11] <II> Wat het ander aangaat, van dat God van ons <niet>, gekend zoude konnen worden *met een evenmatige kennisse,* hierop is door *D. des Cartes* genoegzaam antwoord gegeven, in de beantwoordinge op de tegenwerpingen deze saake aangaande, pag. 18.

[12] <III> En op het derde, *van dat God niet en soude konnen a priori bewezen werden,* daarop is mede van ons hier vooren al geantwoord: aangezien dat God oorzaak is van zig zelfs, zo is 't genoeg dat wy hem door zig zelfs bewysen, en is zulk bewys ook veel bondiger als dat *a posteriori,* 't welk gemeenlyk niet als door uytwendige oorzaaken geschied.

[53]

CAP. VIII

Van de Naturende Natuur

Alhier zullen wy nu eens, eer wy voort gaan tot iets anders, kortelyk gheel de *Natuur* schiften, te weten in *Natura Naturans* en *Natura naturata.* Door de *Natura Naturans* verstaan wy een wezen dat wy (door zig zelfs, en zonder iets anders als zig zelfs van doen hebbende, gelyk alle de eigenschappen *(Attributa)* die wy tot nogh toebeschreven hebben) klaar ende onderscheidelyk begrypen, het welk God is. Gelyk ook de *Thomisten,* by het selve, God verstaan hebben; doch haare *Natura Naturans* was een wezen (zy zo noemende) buyten alle zelfstandigheden.

Nous voyons que les autres choses sont seulement des modes des attributs, sans lesquels elles ne pourraient ni exister, ni être conçues.

Par conséquent, les définitions doivent être de deux genres (ou types).

1. Celles des attributs, qui appartiennent à un être subsistant par soi ; et ceux-ci ne réclament aucun genre, ni rien d'autre par quoi ils seraient mieux conçus ou expliqués. Car, étant donné qu'ils existent comme attributs d'un être qui existe par lui-même, ils sont aussi connus par eux-mêmes.

2. Celles des choses qui n'existent pas par elles-mêmes, mais seulement par les attributs dont elles sont les modes et par lesquels, comme s'ils étaient leur genre, elles doivent être conçues.

Voilà pour ce qui concerne leur position sur la définition.

(11) II. Quant à la seconde question, *que Dieu ne pourrait nous être connu d'une connaissance adéquate,* le sieur Descartes y apporte suffisamment de réponse dans sa réponse aux objections relatives à cet argument, p. 18.

(12) III. Et sur le troisième point, *que Dieu ne pourrait être démontré a priori,* nous avons déjà répondu à cela aussi précédemment : puisque Dieu est cause de soi, il est alors suffisant que nous le démontrions par lui-même, et une telle démonstration est aussi bien plus directe que celle *a posteriori,* qui n'intervient généralement que par le biais de causes externes.

CHAPITRE VIII

De la Nature naturante

Avant de passer à autre chose, nous diviserons brièvement toute la nature en *Natura naturans* et *Natura naturata.*

Par *Natura naturans* nous entendons un être que nous concevons clairement et distinctement par lui-même, sans recourir à autre chose qu'à lui-même (comme tous les attributs que nous avons décrits jusqu'ici), lequel est Dieu. Les *Thomistes* également ont compris Dieu par cette même (expression) ; mais leur *Natura naturans* était un être (comme ils le nommaient) extérieur à toutes les substances.

De *Natura naturata* zullen wy in twee verdeelen, in een algemeene en in een bezondere. De *Algemene* bestaat in alle die wyzen die van God onmiddelyk afhangen, waarvan wy in het navolgende Cap. zullen handelen; de *bezondere* bestaat in alle die besondere dingen, de welke van de Algemene wyze veroorsaakt werden. Soo dat de *Natura naturata,* om wel begrepen te worden, eenige selfstandigheden van noden heeft.

CAP. IX

Van de genatuurde Natuur

[1] Wat dan nu aangaat de algemene *Natura Naturata,* of die wysen of schepzelen die onmiddelyk van God afhangen, ofte geschapen zyn, dezen en kennen wy niet meer als twe, namelyk de **beweginge* in de Stoffe, ende het *verstaan* in de denkende zaak. Deze, dan, zeggen wy dat en van alle eeuwigheid zyn geweest, en in alle eeuwigheid onveranderlyk zullen blyven: een werk waarlyk soo groot, als de grootheid des Werkmeesters betaamde.

[2] Wat dan bezonderlyk aangaat de *Beweginge,* aangezien die eigentlyker tot de verhandeling van de *Natuur weet,* als wel hier behoord, gelyk als daar is datze *van alle Eeuwigheid is geweest, en in eeuwigheid onveranderlyk zal blyven; datz' oneyndig is in haar geslacht; datze nog door zig zelfs bestaan noch verstaan kan worden, maer alleen door middel van de Uytgebreidheid;* van deze alle, zeg ik, en zullen wy hier niet handelen, maar alleenlyk
[55] zeggen wy er dit af, *datze is een zone, maaksel, | of uytwerksel onmiddelyk van God geschapen.*

[3] Het angaande het *Verstaan in de denkende zaak,* deze, zo wel als het erste, is meede een *zone, Maaksel,* of *onmiddelyk schepzel van God,* ook van alle eeuwigheid van hem geschapen, en in alle eeuwigheid blyvende onveranderlyk. Deze syne eigenschap

1* Nota, *'t Geen hier van de beweginge in de stoffe gezeid word, is hier niet in ernst geseid, want den Autheur meent daar af de oorzaak nog te vinden, gelyk by* a posteriori *al eenigzins gedaan heeft. Doch dit kan hier zo wel staan, dewyl op het selve niets gebouwd is of daarvan afhangig is.*

Nous diviserons la *Natura naturata* en deux, en une universelle et en une particulière. L'*universelle* consiste en tous les modes qui dépendent immédiatement de Dieu, ce dont nous traiterons dans le chapitre suivant. La *particulière* consiste en toutes les choses particulières qui sont causées par les modes universels. En sorte que la *Natura naturata,* pour être bien conçue, requiert quelques substances.

CHAPITRE IX

De la Nature naturée

(1) Pour ce qui concerne maintenant la *Natura naturata* universelle, ou ces modes ou créatures qui dépendent immédiatement de Dieu, ou sont créés immédiatement par lui, nous n'en connaissons pas plus de deux : le *mouvement* dans la matière* et l'*entendement* dans la chose pensante. Nous disons donc qu'ils ont existé de toute éternité, et que de toute éternité ils resteront immuables : une œuvre aussi grande, en vérité, qu'il convenait à la grandeur de l'auteur.

(2) Pour ce qui concerne en particulier le *Mouvement,* c'est-à-dire comment il se fait qu'il a existé de toute éternité et restera immuable pour l'éternité ; qu'il est infini en son genre ; qu'il n'existe ni ne peut être conçu par lui-même, mais seulement par le moyen de l'étendue, de tout cela, dis-je, puisque cela appartient plus proprement à un traité de *Science de la Nature* qu'à celui-ci, nous ne traiterons pas ici, mais nous disons seulement *qu'il est un fils, un produit ou un effet immédiatement créé par Dieu.*

(3) Concernant l'*entendement* dans la chose pensante, il est, aussi bien que le mouvement, un *fils, un produit ou une créature immédiate de Dieu,* également créé par lui de toute éternité et demeurant immuable de toute éternité. Sa seule propriété est

* Ce qui est dit ici du mouvement dans la matière n'est pas dit avec sérieux, car l'auteur cherche encore à en découvrir la cause, comme il l'a déjà fait, en un sens, *a posteriori.* Mais comme rien n'est fondé sur cela ni n'en dépend, on peut bien le laisser en l'état.

is maar een, namenlyk: alles klaar en onderscheiden in alle tyden te verstaan; uyt het welke spruyt een oneindelyk of aldervolmaaktst genoegen onveranderlyk, niet konnende nalaten te doen, 't geen het doet. Het welke, alhoewel genoegsaam door zig zelfs klaar zynde 't geen wy hier nu geseyd hebben, zo zullen wy het nogtans hier na in de verhandelinge van de *Aandoeningen* van de *ziele* klaarder bewysen, ende daarom hier niet meer daar af zeggen.

CAP. X

[56]

Wat Goet en Kwaad is

[1] Om nu eens kortelyk te zeggen, *wat dat in zig zelfs goet en kwaad is,* zullen wy aldus aanvangen.

Eenige dingen zyn in ons verstand en niet in de Natuur, en zo zyn dan deze ook alleen maar ons eigen werk, en zy dienen om de zaaken onderscheidelyk te verstaan; onder welke wy begrypen alle betrekkingen, die opzigt op verscheide zaaken hebben, en deze noemen wy *Entia Rationis.*

[2] Zo is dan nu de vrage *of Goet en Kwaad onder de ENTIA Rationis, of onder de ENTIA Realia behooren.* Maar, aangezien dat goet en kwaad niet anders is als betrekkinge, zo ist buyten twyffel datze onder de *ENTIA Rationis* moeten geplaatst worden; want nooyt zeid'men dat iets goet is, ten zy in opzigt van iet anders, dat zo goet niet en is, of ons niet zo nuttelyk als iet anders. Want zo zeid men, dat een mensch kwaad is, niet anders als in opzicht van een die beter is; of ok dat een Appel kwaad is, in opzicht van een ander die goet of beter is.

Alle het welke onmogelyk niet en zoude konnen gezeid worden, by aldien *dat beter of goet, in welker opzigt het zodanig genoemt word, niet en was.*

[3] Also dan, als men dan zegt *dat iets goet is,* dat en is dan niet anders te zeggen,
[57] als dat het *wel over een komt met de algemene Idea die wy van sodanige | dingen hebben.* En daarom, gelyk wy nu al voorens geseid hebben, de dingen moeten overeen komen met haare bezondere Ideen, welkers wesen een volmaakte wezentheid moet zyn, en niet met de algemene, de wyl ze als dan niet zouden zyn.

de toujours tout comprendre clairement et distinctement ; et de là naît une satisfaction infinie ou la plus parfaite, et immuable, puisqu'il ne peut s'abstenir de faire ce qu'il fait. Tout cela, bien que ce que nous en avons dit jusqu'ici soit suffisamment clair par soi-même, nous le démontrerons cependant plus clairement par la suite en traitant des *affections de l'âme* ; et nous n'en disons donc pas plus ici.

CHAPITRE X

Ce que sont le bien et le mal

(1) Pour dire ici brièvement *ce que sont en eux-mêmes le bien et le mal,* nous commencerons ainsi :

Certaines choses sont dans notre entendement et non dans la Nature, elles sont de ce fait seulement notre œuvre propre et nous servent à concevoir distinctement les choses ; nous comprenons parmi elles toutes les relations qui se rapportent à différentes choses, et nous les appelons *êtres de raison.*

(2) La question est maintenant de savoir si *le bien et le mal appartiennent aux êtres de raison, ou aux êtres réels.* Mais puisque le bien et le mal ne sont rien d'autre que des relations, il est indubitable qu'il doivent être placés parmi les *êtres de raison.* Car personne ne dit jamais que quelque chose est bon, sinon relativement à quelque chose qui n'est pas aussi bon ou ne nous est pas aussi utile qu'autre chose. De la même manière on dit qu'un homme est mauvais seulement relativement à un qui est meilleur ; ou encore qu'une pomme est mauvaise, relativement à une autre qui est bonne ou meilleure. Tout cela ne pourrait aucunement être dit si *ce meilleur ou ce bon, relativement à quoi le mauvais est appelé ainsi, n'existait pas.*

(3) Ainsi, lorsque l'on dit *cette chose est bonne,* ce n'est dire rien d'autre sinon qu'elle *convient bien avec l'idée générale que nous avons d'une telle chose.* Et c'est pourquoi, comme nous déjà dit précédemment, les choses doivent convenir avec leurs idées particulières, dont l'être doit consister en une essence parfaite, et non avec la générale, parce qu'alors elles n'existeraient pas.

[4] Nopende de bevestinge van 't gene wy nu gezeid hebben, de zaake is by ons klaar; doch even wel, tot een besluyt van 't geseide, zullen wy deze volgende bewyzen daar nog bydoen.

Alle dingen, die in de NA TUUR zyn, die zyn of zaaken af werkingen. Nu goet en kwaad en zyn noch zaaken, nog werkingen. ERGO en zyn goet en kwaad niet in de Natuur.

Want, indien goet en kwaad zaaken of werkingen zyn, z.o moeten zy dan hare beschryvinge hebben. Maar goet en kwaad (als, exemp. gr., de goetheid van Petrus en de kwaadheid van Judas) en hebben geen beschryvinge buyten de wezentheid Judae en Petri, want die is alleen in de Natuur, en zyn niet buyten haare wezentheid te beschryven. Ergo, ut supra - volgt, dat goet en kwat geen [58] *zaaken zyn, of werkingen, die in de Natuur zyn.* |

(4) Quant à la confirmation de ce que nous venons de dire, pour nous la chose est claire ; toutefois, pour une conclusion de ce qui a été dit, nous ajouterons encore ici les preuves suivantes.

Toutes les choses qui existent dans la Nature sont ou des choses, ou des actions.

Or, le bien et le mal ne sont ni des choses, ni des actions.

Donc, bien et mal n'existent pas dans la Nature.

En effet, si le bien et le mal sont des choses ou des actions, ils doivent alors avoir leur définition. Mais le bien et le mal (comme par exemple, la bonté de Pierre et la méchanceté de Judas) n'ont aucune définition en dehors de l'essence de Judas et de Pierre, car elle seule existe dans la Nature, et [la bonté de Pierre et la méchanceté de Judas] ne peuvent en dehors de leur essence, être définies. Donc, il suit comme plus haut, que le bien et le mal ne sont ni des choses, ni des actions existant dans la nature.

Het tweede Deel

VAN DE MENSCH
EN 'T GEEN TOT HEM AANHORIG IS

SECONDE PARTIE

DE L'HOMME
ET DE CE QUI LUI APPARTIENT

[1] Dewyl wy nu in het eerste deel van God, en van de algemeene en oneindige dingen hebben gesprooken, zo zullen wy nu in dit tweede deel tot de verhandeling van de bezondere en bepaalde dingen komen; doch niet van alle, dewyle die ontallyk zyn, maar wy zullen alleenlyk handelen van die de mensch aangaan, en daar in aanmerken: I. wat de mensch is, voor zo veel hy bestaat van eenige wysen (begreepen in die twee eigenschappen die wy in God hebben aangemerkt).

[2] Ik zegge van eenige *wyzen*, omdat ik geenzins versta dat de mensch, voor zo veel hy uyt geest, *ziele, of lichaam bestaat, *een selfstandigheid is.* Want wy hebben
[61] nu | alvoorens in het begin dezes boeks getoond: 1. *Dat*

Van wat de ziele is vergelykt met het geene aangetekend is pag.

2* I. Onze ziele is of een *selfstandigheid*, of een *wyze*; geen *zelfstandigheid*, want wy hebben al beweezen, dat er geen bepaalde zelfstandigheid in de Natuur kan zyn; ergo dan een *wyze*.

2. Een wyze dan zynde, zo moet ze dat zyn of van de zelfstandige *uytgebreidheid* of van de zelfstandige *denking*; niet van de uytgebreidheid om etc.; ergo dan van de denking.

3. De *zelfstandige denking*, dewyl ze niet bepaald kan zyn, is *oneindig volmaakt in zyn geslacht*, en een eigenschap van God.

4. Een *volmaakte denking* moet hebben een *kennisse*, Idea, wyze van denken van alle en een ieder *zaak wezentlyk zynde*, zo van zelfstandigheeden als van wysen, niet uytgezondert.

5. Wy zeggen *wezentlyk zynde*, omdat wy hier niet spreeken van een kennisse, Idea, etc., die gheel de Natuur van alle wesen geschakeld, in haar wezen kend, zonder haar bezondere wezentlykheid; maar alleen van de kennisse, Idea, etc. van de besondere dingen, die telkens komen te existeren.

6. Deze kennisse, Idea, etc. van ieder bezonder ding 't welk wezentlyk komt te zyn, is, zeggen wy, de *ziel* van dit ieder besonder ding.

7. All en een ieder bezonder ding dat wezentlyk komt te zyn, dat word zulks door beweging en stilte, en zo zyn alle de wyzen in de zelfstandige uytgebreidheid, die wy *lichaam* noemen.

8. De verscheidenheid der zelver ontstaat alleen door andere, en andere proportie van beweginge en stilte, waar door *Dit zo*, en niet *zo*, *dit dit*, en niet *dat* is.

9. Uyt deze proportie dan van beweginge en stilte komt ook wezentlyk te zyn dit *ons lichaam*; van 't welk dan, niet min als van alle andere dingen, een kennisse, Idea, enz. moet zyn in de denkende zaak, en zo voort <komt> dan ook de *ziel van ons*.

(1) Puisque nous avons parlé, dans la première partie, de Dieu et des choses universelles et infinies, nous devons à présent dans cette seconde partie en venir à traiter des choses particulières et déterminées, non de toutes cependant, car elles sont innombrables ; mais nous traiterons seulement de celles qui concernent l'homme, et pour cela nous considérerons, en premier lieu, ce qu'est l'homme en tant qu'il est constitué de certains modes compris dans les deux attributs que nous avons reconnus en Dieu.

(2) Je dis « de certains *modes* », parce que je ne conçois aucunement que l'homme, pour autant qu'il est constitué d'un esprit, d'une âme* ou d'un corps, *soit une substance*. En effet, nous avons déjà montré, au début de ce livre : 1. *qu'aucune substance ne peut commencer* ; 2. *qu'une*

Dont [la doctrine de] l'esprit est comparable aux considérations de la page 347.

2* 1. Notre âme est ou bien une *substance*, ou bien un *mode* ; ce n'est pas une *substance*, car nous avons bien démontré qu'il ne peut y avoir aucune substance limitée dans la Nature ; c'est donc un *mode*

2. Étant un mode, il doit l'être alors ou bien de l'*étendue* substantielle, ou bien de la *pensée* substantielle ; non de l'étendue parce que..., etc. ; donc, de la pensée.

3. La *pensée substantielle*, puisqu'elle ne peut être limitée, est *infiniment parfaite en son genre*, et un attribut de Dieu.

4. Une *pensée parfaite* doit avoir une *connaissance*, idée, mode de pensée de toutes et de chacune des *choses existantes*, tant des *substances* que des *modes*, sans exception.

5. Nous disons *existantes*, parce que nous ne parlons pas ici d'une connaissance, idée, etc., qui connaît dans son essence, indépendamment de son existence particulière, la Nature entière de tous les êtres dans leur enchaînement ; mais seulement de la connaissance, idée, etc. des choses particulières qui à tout instant viennent à l'existence.

6. Cette connaissance, idée, etc., de chaque chose particulière qui vient à exister, est, disons-nous, l'*âme* de chacune de ces choses particulières.

7. Toute et chaque chose particulière qui vient à exister, y vient par le mouvement et le repos, et sont ainsi tous les modes dans l'étendue substantielle que nous nommons des *corps*.

8. La diversité de ceux-ci naît seulement d'une proportion autre de mouvement et de repos, par laquelle *ceci* est *ainsi* et non *autrement*, *ceci* est *ceci* et non *cela*.

9. De cette proportion de mouvement et de repos vient également à exister ce qui est *notre corps*, duquel donc, non moins que de toutes les autres choses, il doit y avoir une connaissance, idée, etc., dans la chose pensante, et ainsi est produite également *notre âme*.

geene zelfstandigheid beginnen kan; ten 2. *Dat de eene zelfstandigheid de ander niet kan voortbrengen*; *en eyndelyk ten* 3. *Dat geen twee gelyke zelfstandigheeden konnen zyn*. De mensch dan niet geweest hebbende van eeuwigheid, bepaald en met veele menschen gelyk, en kan geen *selvstandigheid* zyn.

[3] Zo dat alles 't geene hy van denken heeft, zyn alleen maar *Wyzen van die denkende eigenschap die wy aan God toegepast hebben*. En wederom, alles 't geen hy heeft van gestalte, beweginge, en andere dingen, zyn desgelyks van *die andere eigenschap die God toegepas is*.

[62] [4] | En alhoewel eenige, hier uyt, dat de *Natuur van de mensch* zonder die eigenschappen, die wy zelfs toestaan zelfstandigheid zyn, niet bestaan noch verstaan kan

10. Doch in andere proportie van beweginge en stilte was dit ons lichaam, een ongeboren kind zynde; en in gevolge daarna, en in andere, zalt bestaan als wy dood zyn, en niet te min zal dan, en was doen, zo wel een Idea, kennisse, etc. van ons lichaam, in de denkende zaak, als nu; maar geenzins de zelve, dewyl het nu anders geproportioneerd is in beweging en stilte.

11. Om dan zo een Idea, Kennisse, wyze van denken, in de zelfstandige denking te veroorzaaken, als nu deze onze is, wort vereischt niet even eens war lichaam (dan most het anders gekent woorden alst is), maar ook zulk een lichaam dat zo geproportioneert is van beweging en stilte, en geen ander: want zoo 't lichaam is, zoo is de ziel, Idea, kennis etc.

12. Zoodanig een lichaam dan, dese zyne proportie, als *e.g.* van 1 tot 3, hebbende en behoudende, zo zal de ziel en 't lichaam zyn gelyk het onze nu is, zynde wel gestadig verandering onderworpen, maar niet zo groot dat ze buyten de palen [] van 1 tot 3. gaat; dog zo veel het verandert, zo veel verandert ook telkens de ziel.

13. En deze verandering van ons, ontstaande uyt andere lichaamen, die op ons werken, en kan niet zyn, zonder dat de ziel, die als dan gestadig verandert, deze verandering gewaar word. En deze verandering is eigentlyk dat, 't welk wy gevoel noemen.

14. Maar zo andere lichame zoo geweldig op het onse werken, dat de proportie van beweginge van 1 tot 3. niet kan blyven, dat is de dood, en een vernietiging der ziele, zo ze maar alleen is een Idea, kennisse, etc. van dit zo geproportioneert lichaam, in beweging en stilte.

15. Doch, dewyl het een wyse is in de denkende zelfstandigheid, zo had ze ook deze, beneffens die van de uytgestrektheid, konnen kennen, beminnen, en met zelfstandigheeden vereenigende (die altyd de zelve blyven), had ze haar zelve konnen eeuwig maaken.

24 van *exp.* VL

substance ne peut en produire une autre, et enfin, 3. *qu'il ne peut exister deux substances égales*. L'homme, donc, n'ayant pas existé de toute éternité, [étant] limité et égal à beaucoup d'autres, ne peut être une *substance*.

(3) De sorte que tout ce qu'il possède de pensée, ce ne sont seulement que des *modes de l'attribut pensant, que nous avons rapporté à Dieu*. Et de nouveau, tout ce qu'il possède de figure, de mouvement, et autres choses, *appartiennent également à l'autre attribut, qui est rapporté à Dieu*.

(4) Et si quelques-uns, de ce que *la nature de l'homme* ne peut exister ni être conçue sans ces attributs ° que nous affirmons nous-mêmes être substance, tentent de démontrer que l'homme est une substance,

° 10. Toutefois, notre corps était dans une autre proportion de mouvement et de repos lorsqu'il était un enfant pas encore né, et par la suite, il existera dans une autre proportion lorsque nous serons mort; et il n'y aura pas moins alors qu'il y a eu, et qu'il y a à présent, une idée, connaissance, etc., de notre corps dans la chose pensante; mais non pas la même, parce qu'il est à présent dans une autre proportion de mouvement et de repos.

11. Pour produire dans la pensée substantielle une telle idée, connaissance, mode de penser tel que ce qui est à présent le nôtre, est requis non pas un corps quelconque (auquel cas il devrait être connu autrement qu'il n'est), mais un corps tel qu'il soit dans telle proportion de mouvement et de repos, et aucune autre; car tel est le corps, tel est l'esprit, l'idée, la connaissance, etc.

12. Étant donné un tel corps, ayant et conservant cette proportion qui est la sienne, comme, par exemple, de 1 à 3, ainsi seront l'âme et le corps, comme est notre corps actuellement, qui est bien soumis à un changement incessant, mais jamais si grand qu'il excède la proportion de 1 à 3 ; cependant, d'autant il change, d'autant également à chaque fois change l'âme.

13. Et notre changement provenant des autres corps qui agissent sur nous ne peut se produire sans que l'âme qui, de la même manière, change constamment, ne le perçoive; et ce changement est proprement ce que nous nommons sensation.

14. Mais lorsque d'autres corps agissent sur le nôtre si violemment que la proportion de mouvement de 1 à 3 ne puisse se maintenir, c'est la mort et la destruction de l'âme, laquel est seulement une idée, connaissance, etc. de ce corps ainsi proportionné en mouvement et repos.

15. Cependant, puisque l'âme est un mode dans la substance pensante, il a pu aussi la connaître, l'aimer, ainsi que celle de l'étendue, et en s'unissant aux substances (qui restent toujours les mêmes), il a pu se rendre lui-même éternel.

worden, pogen te bewysen, dat de mensch een zelfstandigheid is, zo heeft dat echter geen ander grondvest, als valsche onderstellingen.

Want, dewyle de Natuur van de stoffe of 't lichaam geweest heeft al voor dat de gestalte van dit menschelyk licham was, zo en kan die natuur niet eigen zyn aan 't menschelyk lichaam, dewyl het klaar is, dat in die tyd als de mensch niet en was, het altyd niet aan de *natuur van de mensch* heeft konnen behoren.

[5] En dat zy voor een grond regul stellen, *Dat dat aen de natuur van een zaak behoort, zonder het welk de zaak noch bestaan noch verstaan kan worden*, dat ontkennen wy. Want wy hebben alreeds bewezen *Dat zonder God geen ding bestaan noch verstaan kan worden*. Dat is, God moet al voorens zyn
[63] en verstaan worden, | alleer deze bezondere dingen zyn en verstaan worden. Ook hebben wy getoond, dat de geslachten niet aan de Natuur van de beschryving behooren, maar dat zulke dingen, die zonder andere niet bestaan konnen, ook zonder die niet verstaan worden. Dit dan zo zynde, wat voor een regul stellen wy dan, daar by men zal weten wat aan de natuur van een zaak behoort?

De Regul dan is deze: *Dat behoort aan de natuur van een zaak, zonder het welk de zaak niet bestaan noch verstaan en kan worden*: doch dit niet zo alleen, maar op zoodanig een wyze, dat de voorstelling altyd wederkerig is, te weten *dat het gezegh ook niet zonder de zaak bestaan noch verstaan kan worden*. Van deze wysen dan, uyt de welke de mensch bestaat, zullen wy dan nu in den aanvang des volgenden eersten Capittels beginnen te handelen.

* Beschryvinge van 't geene dat aan de Natuur van een zaake behoort.

cela n'a toutefois aucun autre fondement que de fausses suppositions.

Car, puisque la nature de la matière ou du corps a existé avant que n'existe la forme de ce corps humain, cette nature ne peut appartenir au corps humain, parce qu'il est clair qu'elle ne pouvait pas toujours appartenir à la *nature de l'homme* au moment où l'homme n'existait pas.

(5) Nous nions aussi ce qu'ils posent comme règle fondamentale, qu'*appartient à la nature d'une chose ce sans quoi la chose ne peut exister ni être conçue*. Car nous avons déjà démontré que *sans Dieu, aucune chose ne peut exister ni être conçue*. C'est-à-dire que Dieu doit exister et être conçu avant que toutes ces choses particulières existent et soient conçues. Nous avons également montré que les genres n'appartiennent pas à la nature de la définition, mais que de telles choses, qui ne peuvent exister sans d'autres, ne peuvent non plus être conçues sans elles. Puisqu'il en est ainsi, quelle règle posons-nous par laquelle on saura ce qui appartient à la nature d'une chose ?

Définition de ce qui appartient à la nature d'une chose.

La règle est celle-ci : non seulement *appartient à la nature d'une chose ce sans quoi la chose ne peut exister ni être conçue*, mais encore d'une telle manière que la proposition soit toujours réversible, à savoir que *ce qui est dit [de la chose] ne puisse non plus exister ni être conçu sans la chose*. Nous commencerons donc, au début du chapitre premier qui suit, à traiter de ces modes en lesquels consiste l'homme.

[64]

CAP. I

Van Waan, Geloof, Weeten

[1] Om dan aantevangen te spreeken van de *wysen uyt de welke de mensch bestaat, zo zullen wy zeggen: (1) wat zy zyn; (2) ten anderen hare uytwerkingen; en ten 3. haare oorzaak.

Belangende het eerste, zo laat ons beginnen van die, die ons het eerste [1]bekend zyn: namelyk *eenige begrippen*, of *het medegeweten, van de kennisse onses zelfs en van die dingen die buyten ons zyn.*

[2] Deze *[2]begrippen dan verkrygen wy: (1) of enkelyk door geloof (welk geloof hervoort komt, of door ondervinding, of door hooren zeggen); (2) of ook, ten anderen, wy bekomen die door een waar geloof; (3) of, ten derden, wy hebben het door klare en onderscheide bevatting.

Het eerste is gemeenlyk dooling onderworpen. Het tweede en derde, alschoon die onderling verschillen, zoo en konnen die echter niet doolen.

[65] [3] Doch om | dit alles wat duydelyker te verstaan, zo zullen wy een voorbeeld stellen, genomen van de Regul van drien, aldus. (1) *Iemand heeft alleenlyk horen zeggen, dat als men in de Regul van drien het tweede getal met het derde vermenigvuldigt, en dan met het eerste deild, dat men als dan een vierde getaal wytvind, dat de zelvde, geleykmatigheid heeft met het derde, als het tweede met het eerste.* En niet tegenstaande deze die hem dat zo voorsteld liegen konde, zo heeft hy echter

(1) Deze waant alleen, of zo men gemeenlyk zyt, gelooft alleen van horen zeggen.

1* *De wyzen van de welke de mensch bestaat, zyn Begrippen, afgedeeld in* waan, waar geloof, *en* klare onderscheide kenis, *vervoorzaakt door de voorwerpen, ieder na syn aard.*

2* Deze begrippen van dit geloof worden pag. 67 voor 't eerste gesteld, als ook hier en aldaar de waen genoemt, gelyk ze het ook is.

8 Belangende *corr. B*: Belange *A* 11 wy *corr. B*: by *A*

CHAPITRE I

De l'opinion, de la croyance et de la science

(1) Pour commencer à parler des modes* en lesquels consiste l'homme, nous dirons : 1. ce qu'ils sont ; 2. leurs effets ; 3. leur cause. Eu égard au premier point, commençons par ceux qui nous sont connus les premiers, c'est-à-dire *certains concepts,* ou *la conscience de la connaissance de nous-même et de ces choses qui sont hors de nous.*

(2) Ces concepts, ou 1. nous les obtenons simplement par croyance* (laquelle naît ou par expérience ou par ouï-dire) ; 2. ou encore nous les recevons par une croyance vraie ; 3. ou nous les avons par une compréhension claire et distincte. Le premier cas est communément sujet à l'erreur. Les deuxième et troisième, bien qu'ils diffèrent l'un de l'autre, ne peuvent cependant pas se fourvoyer.

(3) Mais, pour comprendre cela plus clairement, nous donnerons un exemple tiré de la règle de trois. *Quelqu'un a simplement entendu dire que si, d'après la règle de trois, on multiplie le deuxième nombre par le troisième et qu'ensuite on divise par le premier, on trouve alors un quatrième nombre qui a, avec le troisième, la même proportion que le deuxième avec le premier.* Et sans se préoccuper de ce que celui qui lui a présenté cela ainsi pouvait mentir, il a néanmoins conduit ses

(1) Celle-ci opine seulement, ou comme on dit communément, croit seulement par ouï-dire.

* Les modes en lesquels consiste l'homme sont des concepts répartis en *opinion, croyance et connaissance claire et distincte,* causés par les objets, chacun d'après son espèce.

* Les concepts de cette croyance sont présentés pour la première fois p. 271 et y sont, comme ici, nommés *opinion,* comme l'est aussi [la croyance].

syne werkingen daar na gericht, en dat zonder eenige kennisse meer van den regul van drie en gehad te hebben, als de blinde van de verwe; en heeft alzo alles wat hy daar van ook zoude mogen gezeyd hebben, daar van geklapt, als de papegaay van 't geen men hem geleert heeft.

Een [2]ander, van gaauwer begrip zynde, die en laat zich soo niet pajen met hooren zeggen, maar neemt 'er een proef aan eenige bezondere reekeningen, en die dan bevindende daar mede overeen te komen, als dan geeft hy daar aan 't geloof. Maar te recht hebben wy gezeyt, dat ook deze de dooling onderwurpen is; want, hoe kan hy doch zeeker zyn, datt de ondervinding van eenige
[66] bezon|dere, hem een regul kan zyn van alle <?>

Een [3]derde dan, noch met het hooren zeggen, om dat het bedriegen kan, noch met de ondervinding van eenige bezondere, om dat die onmogelyk een regul is, tevreden zynde, die ondervraagt het aan de waare *Reeden*, de welke nooyt, wel gebruyk zynde, bedrogen heeft. Deze dan die zecht hem, *dat door de eigenschap van de gelykmatigheid in deze getallen, het alzo en niet anders heeft konnen zyn en komen.*

Doch een [4]vierde, hebbende de alderklaarste kennisse, die heeft niet van doen noch horen zeggen, noch ondervinding, noch kunst van reden, dewyle hy door syne deurzigtigheid terstond de gelykmatigheid, en alle de rekeningen ziet.

[2] Deze waant of gelooft niet alleen door horen zeggen, maar door ondervinding; en dit zyn de twederley wanende.

[3] *Deze is zeeker door het waare geloove, dat hem nooyt en kan bedriegen; en is eigentlyk gelovende.*

[4] *Maar deze laatste en is nooyt wanende, nog gelovende, maar de zaake zelve beschouwende, niet door wat anders, maar in de zaake zelve.*

actions à partir de là, et cela sans avoir eu de la règle de trois plus de connaissance que l'aveugle de la couleur. Et ainsi, tout ce qu'il aura pu dire là-dessus, il l'aura répété comme le perroquet répète ce qu'on lui a appris.

Un autre, à la compréhension plus vive ne se satisfait pas du ouï-dire mais tire une preuve de quelques calculs particuliers, et trouvant alors qu'ils s'y conforment, lui accorde alors sa croyance. Mais nous avons dit à juste titre que celui-ci était également sujet à l'erreur ; car comment peut-il être certain que l'expérience de quelques cas particuliers puisse lui donner une règle pour tous les cas ?

Un troisième, n'étant satisfait ni du ouï-dire parce qu'il peut tromper, ni de l'expérience de quelques cas particuliers parce qu'elle ne peut être une règle, interroge la *raison* vraie qui, étant bien employée, n'a jamais trompé. Celle-ci lui dit alors *que de par la propriété de la proportion entre ces nombres, cela est ainsi et que cela n'a pas pu être ou se produire autrement.*

Un quatrième, cependant, possèdant la connaissance la plus claire, n'a besoin ni du ouï-dire, ni de l'expérience, ni de l'art de raisonner, car par son intuition il voit immédiatement la proportion et tous les calculs.

(2) Celui-là opine ou croit non seulement par ouï-dire, mais par expérience. Ce sont les deux types d'opinion.

(3) Celui-là est certain par la croyance vraie, qui ne peut jamais le tromper et il est, à proprement parler, croyant.

(4) Mais jamais ce dernier n'est opinant ni croyant, mais contemplant la chose elle-même, non par l'intermédiaire d'autre chose, mais dans la chose elle-même

CAP. II

Wat waan, geloov en klare kennis is

Nader verklaringe van de waan, 't waare gelove en klaare kennisse, en waarom so genoemt.

[1] Wy zullen dan nu komen te verhandelen de uytwerkingen van de verscheide kennissen waarvan wy in't voorgaande Capittel gezeid hebben en, als in 't voorby gaan, weer zeggen wat *Waan, Geloof en klaare Kennisse is.* De eerste (I.) dan word by ons genoemt waan; de tweede 2. geloof, maar de 3. die is 't die wy een waare kennisse noemen.

[2] *Waan* dan noemen wy die omdat ze de dooling onderwurpen is, en nooyt plaats heeft in iets daar wy zeker van syn, maar wel daar van gissen en meynen gesprooken word.

Ziet de beschryvinge van 't gelove pag. <70> ; en waar in het bevestigende, genomen voor de *wille*, van het gelove verschilt, pag. <115>

Geloof dan noemen wy de tweede, om dat die dingen, die wy alleen door de rede vatten, van ons niet en worden gezien, maar <zyn> alleen aan ons bekend door overtuyginge in 't verstand, dat het soo en niet anders moet zyn.

Maar *klaare kennisse* noemen wy dat, 't welk niet en is door overtuyging van reden, maar door een gevoelen en genieten van de zaake zelve, en gaat de andere verre te boven.

Dus verre van wat de *Waen, 't ware geloof*, en *klaare kennisse* zyn; zo volgt nu dan van haar uytwerken.

[68] [3] | Dit dan voor af, zo laat ons nu koomen tot haare *uytwerkingen.* Waar van wy dit seggen: dat namelyk uyt de eerste hervoorkomt alle de Lydinge *(passien),* die daar streydig zyn tegen de goede reden; uyt de tweede de goede *Begeerten*; en uyt de derde de waare en oprechte *Liefde* met alle haar uytspruytzels.

Uyt de kennisse, zo de ware als de valsche, ontstaan alle de Lydingen in de Ziel.

[4] Alzo dat wy dan de naaste oorzaak van alle de Lydingen in de ziele, de *Kennisse* stellen. Want wy t'eenemaal onmogelyk achten, dat, zo iemand op de voorgaande gronden <en> wysen noch begrypt noch kent, hy tot *Liefde*, ofte *Begeerte*, of eenige andere wyzen van wille zoude konnen bewogen worden.

15-19 suppleui 16 suppl. *M* 32 suppl. *M*

CHAPITRE II

Ce que sont l'opinion, la croyance et la connaissance claire

Explication plus précise de l'opinion, de la croyance et de la connaissance claire, et pourquoi elles sont appelées ainsi.

(1) Nous en viendrons maintenant à traiter des effets des différentes connaissances dont nous avons parlé dans le chapitre précédent et, comme en passant, nous dirons à nouveau ce que sont *l'opinion, la croyance et la connaissance vraie.* Nous appelons donc la première opinion, la seconde croyance, mais la troisième est ce que nous appelons connaissance vraie.

(2) Nous appelons la première *opinion* parce qu'elle est sujette à l'erreur, et n'a aucune place en quoi que ce soit dont nous soyons certains, mais seulement là où il s'agit de supposer et de présumer.

Voyez la définition de la croyance page 277, et en quoi l'affirmation, considérée comme *volonté,* diffère de la croyance, page 331.

Nous appelons la deuxième *croyance,* parce que nous ne voyons pas les choses que nous comprenons uniquement par la raison, mais nous les saisissons seulement par une conviction intellectuelle qu'il doit en être ainsi et non autrement.

Mais nous appelons *connaissance claire* celle qui ne consiste pas en une conviction de la raison, mais en un sentiment et une jouissance de la chose elle-même, et qui va bien au-delà des autres.

Jusqu'ici : de ce que sont *l'opinion, la croyance vraie et la connaissance claire* ; ensuite, de leurs effets.

(3) Cela étant posé, venons-en maintenant à leurs *effets,* dont nous disons ceci : à savoir que de la première proviennent toutes les *passions* qui s'opposent à la saine raison ; de la deuxième les bons *désirs,* et de la troisième l'*amour* véritable et sincère avec tout ce qu'il engendre.

De la connaissance, vraie ou fausse, naissent dans l'âme toutes les passions.

(4) C'est pourquoi nous posons la *connaissance* comme cause prochaine, dans l'âme, de toutes les passions. Car nous considérons comme tout à fait impossible que quelqu'un, alors qu'il ne comprendrait ni ne connaîtrait selon les principes et les modes précédents, puisse être poussé à l'*amour* ou au *désir,* ou à quelque autre mode de la volonté.

CAP. III

Lydings oorspronk. Van de Lyding uyt Waan

Hoedanig de Lydinge uyt de waan komen te ontstaan, zynde het 2de dat Cap. I belooft is te zullen doen.

1. Van de Verwondering.

[I] Alhier dan laat ons nu eens zien, hoe dat, gelyk wy gezeid hebben, de *(Passien) Lydinge* uyt de waan komen te ontstaan. En om dit wel en verstaanlyk te doen, zo zullen wy eenige van de bezondere der selve voorneemen, en daar in dan als in voorbeelden betonen 't geene wy zeggen.

[2] Laat dan *de Verwondering* de 'eerste zyn, de welke
[69] gevonden wordt in die geene die de zaake op de eerste | wyze kent; *want, de wyl hy van eenige bezondere een besluyt maakt dat algemeen is, zo staat hy als verbaast, wanneer hy iet ziet dat tegen dit syn besluyt aangaat; gelyk iemand, noit eenige schapen gezien hebbende als met korte staarten, zig verwonderd over de schapen van *Marocquen* die ze lang hebben. Soo zeit men van een Boer, die zich zelfs hadde wys gemaakt datter buyten syn velden geen andere en waren, maar een koe komende te vermissen, en genoodzaakt wordende die elders verr te gaan zoeken, viel in verwondering, van dat buyten syn wynig velds noch zo groote meenigten van andere velden waren.

2* Dit is juyst niet te verstaan, dat altyd voor de verwondering een formeel besluyt moet gaan, maar ook isse zonder dit; namelyk, als wy stilswygen, de zake zoo en niet anders meenen te zyn, als wy die gewent zyn te zien, horen, of verstaan, etc. Als, *e.g.*, *Aristoteles* zegt: *Canis est animal latrans*, ergo hy besloot *al dat baft is een hondt*; maar als een Boer zeid *een hond*, zo verstaat hy, stilzwygent, al 't zelve dat *Aristoteles* met syn beschryving. Zoo dat als de Boer hoort baffen, *een hond*, zeyd hy; alzoo dat, als zy eens een ander dier hoorden baffen, de Boer, die geen besluyt gemaakt hadde, zoud alzo wel verwonderd staan als *Aristoteles*, die een besluyt gemaakt hadde. Voorders als wy iets komen gewaer te worden, daarop wy nooyt gedacht hebben van te vooren, zo is dat eevenwel niet zulks of wy hebben dit gelyks in 't geheel of ten deel al te vooren bekent, maar niet in alles zo gesteld, off wy zyn nooyt daar van zo aangedaan geweest, etc.

12 dat *corr. VL*: die *A*

CHAPITRE III

Origine des passions. Des passions qui viennent de l'opinion

De quelle manière les passions naissent de l'opinion étant le second point que le chapitre I a promis devoir traiter.

1. De l'*étonnement*.

(1) Voyons maintenant, ainsi que nous l'avons dit, comment les *passions* naissent de l'opinion. Et pour le faire bien et de manière intelligible, nous prendrons, comme à titre d'exemples, quelques [passions] particulières et à partir de là nous démontrerons ce que nous disons.

(2) Prenons donc comme premier [exemple] l'*étonnement*, qui se rencontre en celui qui connaît la chose selon le premier mode ; car puisqu'il tire une conclusion* universelle de quelques cas particuliers, il est surpris lorsqu'il voit quelque chose aller à l'encontre de cette conclusion qu'il a tirée ; comme quelqu'un qui, n'ayant jamais vu que des moutons à queue courte, s'étonnerait devant les moutons à longue queue du Maroc. Ainsi parle-t-on d'un paysan qui s'était fait l'idée que n'existaient aucun champ en dehors des siens ; mais une vache ayant disparu et comme il devenait nécessaire d'aller la chercher au loin, il tomba dans l'étonnement de ce qu'en dehors du peu de champs qu'il avait, en existent encore une si grande quantité.

* Cela n'est pas à comprendre, en vérité, au sens où une conclusion formelle devrait toujours précéder l'étonnement, mais qu'il se produit aussi sans elle ; à savoir, lorsqu'implicitement nous supposons que la chose est ainsi, comme nous sommes habitués à la voir, à l'entendre, ou à la comprendre, etc., et non autrement. Lorsqu'Aristote dit, par exemple : « le chien est un animal aboyant », il en conclut : *donc tout ce qui aboie est un chien* ; mais lorsqu'un paysan dit : *« un chien »*, il entend par là, implicitement, la même chose qu'Aristote par sa définition. C'est pourquoi, lorsqu'il entend aboyer, le paysan dit : *« un chien »*, de sorte que s'ils entendaient un autre animal aboyer, le paysan, qui n'avait tiré aucune conclusion, serait tout aussi étonné qu'Aristote, qui avait tiré une conclusion. En outre, s'il nous arrive de percevoir quelque chose à quoi nous n'avions jamais pensé auparavant, cela n'est pas toutefois tel que nous n'ayons jamais rien connu de semblable, en tout ou en partie, mais seulement rien qui soit exactement disposé de cette manière, ou alors que nous n'avions jamais été affecté par cela de la même manière, etc.

[70] [3] En zeeker dit moet ook plaats hebben in veele *Philosophen*, die hun zelfs hebben wys gemaakt, dat | er buyten dit veldje of Aardklootje daar op zy zyn (omdat zy niet anders beschouden) geen andere meer en zyn. Maar nooyt en is verwondering in die geene die ware besluyten maakt. Dits een.

[4] Het [a]tweede zal zyn de *Liefde*: deze aangesien datze ontstaat of uyt ware begrippen, off uyt opinien, of ook eindelyk uyt hooren zeggen alleen, zullen wy eerst zien, hoe uyt de opinien, daar na hoe uyt de begrippen: want de eerste strekt tot ons verderf, en de tweede tot ons opperste heyl; en dan van het laatste.

2. Dat de *Liefde* uyt waan, uyt klare kennis en ook van hooren seggen komt. Deze is het *Fundament* van alle goet en kwaad. Ziet pag. <108> cap. 14.

[6] Het eerste dan aangaande, 't is zulks, dat zo dikwils iemand iets goets ziet, off waant te zien, hy altyd geneegen is zig met het selve te vereenigen, en, om 't goets wille dat hy in 't selve aanmerkt, zo verkiest hy 't als 't beste, buyten het welke hy niet beter noch aangenaamer als dan en kend. Doch soo wanneer het komt te gebeuren dat hy (gelyk in dese meest gebeurt) iets beter als dit nu bekende goet komt te kennen, zo keerd terstond syne liefde van het eene eerste tot het ander tweede, het welk wy alles klaarder sullen doen blyken in de verhandelinge van de vryheid des menschen.

Van de Liefde uyt Waan.

Hoe deze komt te veranderen.

[7] *Van liefde uyt ware begrippen, alsoo 't de plaats om daar van te spreeken hier niet is, zo zullen wy dat nu [71] hier voorby | gaan, en spreeken van het Laatste en derde, namelyk van de Liefde die alleen van hooren seggen komt.

*Van de liefde uyt ware begrippen off klare kennisse word hier niet gehandeld, also die niet uyt waan komt; doch daar van ziet pag. <146 *bis*> cap. 22.

[5] Deze dan bespeuren wy gemeenlyk in de kinderen tot hun Vader; de welke, om dat de Vader dit of dat zeyd goet te zyn, zo zyn zy daar toe zonder iets meer daar af te weten geneegen. Dit zien wy mede in zulke die voor 't Vaderland uyt Liefde haar leven laten; en ook in die, die door horen zeggen van iets, op het zelve, komen te verlieven.

Van de Liefde uyt horen zeggen.

13 suppleui 31 suppleui

(3) Et cela doit certainement arriver aussi à de nombreux *philosophes,* qui se sont fait l'idée qu'en dehors de leur petit champ, ou du petit globe terrestre qu'ils habitent (parce qu'ils n'examinent rien d'autre), il n'y en a aucun autre. Mais il n'y a jamais d'étonnement en celui qui tire des conclusions vraies. C'est un premier point.

(4) La deuxième passion sera l'*amour*: étant donné qu'elle naît ou de concepts vrais, ou d'opinions, ou enfin aussi du seul ouï-dire, nous verrons d'abord comment elle vient de l'opinion et ensuite comment elle vient des concepts ; car la première tend à notre destruction, et la seconde à notre suprême salut ; et enfin comment elle naît du ouï-dire.

2. Que l'*amour* vient de l'opinion, de la connaissance claire et aussi du ouï-dire. C'est là le *fondement* de tout bien ou mal. Voyez chapitre 14, page 321.

(6) Quant au premier [genre d'amour], il est tel que toutes les fois que quelqu'un voit quelque chose de bon, ou en a l'opinion, il incline toujours à s'unir avec lui et, pour ce qu'il y remarque de bon, il le préfère comme le meilleur, ne reconnaissant en dehors de cela rien de mieux ni de plus agréable. Mais lorsqu'il arrive (comme cela arrive le plus souvent dans ces choses) qu'il vienne à connaître quelque chose de meilleur que le bien qu'il connaissait jusqu'ici, son amour se tourne alors immédiatement du premier vers le second ; ce que nous allons montrer plus clairement en traitant de la liberté de l'homme.

De l'amour qui vient de l'opinion.

Comment il en vient à changer.

(7) Ce n'est pas ici le lieu de parler de l'amour* qui vient des concepts vrais, nous le laisserons donc maintenant de côté et parlerons du troisième et dernier, c'est-à-dire de l'amour qui vient du seul ouï-dire.

*On ne traite pas ici de l'amour qui vient des concepts vrais ou de la connaissance claire, puisqu'il ne vient pas de l'opinion. Là-dessus voyez le chapitre 22, page 377.

(5) Nous l'observons communément chez les enfants envers leur père, lesquels, parce que le père déclare que ceci ou cela est bon, y inclinent sans rien en savoir de plus. Nous voyons également cela chez ceux qui, par amour de la patrie, perdent leur vie ; et encore chez ceux qui, ayant entendu parler de quelque chose, en viennent à l'aimer.

De l'amour qui vient du ouï-dire.

[8] [9]De Haat dan, het rechte tegendeel van de liefde, ontstaat uyt die dooling die uyt de opinie voortkomt. Want, zo iemant een besluyt gemaakt heeft van iets dat het goet is, en een ander komt tot nadeel van dat zelve iets te doen, zo ontstaat in hem tegen dien doender haat, het welk nooyt in hem zoude konnen plaats hebben, indien men het ware goet kende, gelyk wy dat hier na zullen zeggen. Want alles watter ook is off bedagt wort, in vergelykinge van het ware goet, 't is niet als maar de ellendicheid zelve; en is dan zo een ellendbeminner niet veel eer erbarmens als haat waardich?

3. De haat, het tegendeel van de Liefde, ontstaat uyt waan.
Kan nooyt plaats hebben in iemand die het ware goet kendt

De Haat dan, eyndelyk, komt ook voort uyt hooren | zeggen alleen, gelyk wy dat zien in de *Turken* tegen *Joden* en *Christenen*, in de *Joden* tegen de *Turken* en *Christenen*, in de *Christenen* tegen de *Joden* en *Turken*, etc. Want, wat is den hoop van alle deze onwetend d'een van d'anders Godsdienst en zeden!

[72]

[9] [10]De *Begeerte*: het zy datze bestaat of alleen, zo eenige willen, in de lust of trek van 't geene men ontbreekt te bekomen, of, zo andere willen, *in de dingen te behouden die wy nu alreeds genieten, 't is zeeker datse in niemand en kan gevonden worden gekomen te zyn, als onder de gedaante van goet.

4. De *Begeerte* komt onder de gedaante van goet als ook de vorige liefde uyt waan.

[10] Alsoo dan is 't klaar, dat *Begeerte*, gelyk ook de Liefde waarvan hier voor gesprooken is, uyt de eerste manier van kennen voort komt. Want iemand gehoort hebbende van een dink dat het goet is, krygt lust en trek tot het selve, gelyk gezien word in een zieke die, alleen door hooren zeggen van den Doctor, dat zo of zo een remedie voor zyn kwaale goet is, terstond tot de zelve geneegen wordt.

9* De eerste beschryvinge is de beste; want, als de zaak genooten word, zo houd de begeerte op; die gestalte dan, die alsdan in ons is om die zaak te behouden, is geen begeerte, maar vreze van de geliefde zaak te verliezen.

1 De Haat *correxi*: (9) De Haat *A* 18 De Begeerte *correxi*: (10) Begeerte *A*

(8) La *haine*, contraire exact de l'amour, naît de cette erreur qui provient de l'opinion. Car, lorsque quelqu'un a conclu de quelque chose qu'il est bon, et qu'un autre agit pour nuire à cette même chose, alors naît en lui de la haine envers celui qui agit ainsi. Cette haine ne pourrait jamais trouver place en lui s'il connaissait le vrai bien, comme nous le dirons plus loin. Car tout ce qui est ou est pensé n'est que la misère elle-même en comparaison du vrai bien ; et un tel misérable n'est-il pas plus digne de compassion que de haine ? Enfin, la haine provient aussi du seul ouï-dire, comme nous le voyons chez les Turcs contre les Juifs et les Chrétiens, chez les Juifs contre les Turcs et les Chrétiens, chez les Chrétiens contre les Juifs et les Turcs, etc. Combien les uns sont-ils en effet ignorants de la religion et des coutumes des autres !

3. La haine, contraire de l'amour, naît de l'opinion.

Elle ne peut trouver place en celui qui connaît le vrai bien.

(9) Que le *désir* consiste seulement, comme le veulent certains, dans l'appétit ou l'attirance pour obtenir ce dont on manque ou, comme le veulent d'autres, dans la conservation* des choses dont nous jouissons déjà, il est certain que cela n'a jamais pu se rencontrer naissant en quelqu'un autrement que par l'apparence du bien.

4. Le désir naît de l'apparence du bien, comme aussi l'amour précédent, qui vient de l'opinion.

(10) Ainsi est-il clair que le *désir*, de même que l'amour dont il a été question jusqu'ici, provient du premier mode du connaître. Quelqu'un, en effet, ayant entendu dire d'une chose qu'elle est bonne, ressent de l'appétit et de l'attrait envers cette même chose, comme on le voit chez un malade qui, rien qu'en entendant dire par le médecin que tel ou tel remède est bon pour son mal, est immédiatement attiré par ce remède.

9* La première définition est la meilleure car, lorsque l'on jouit d'une chose, le désir cesse alors ; donc la disposition qui est en nous à conserver la chose n'est pas désir, mais crainte de perdre la chose aimée.

[73] | Begeerte komt ook uyt bevindinge, gelyk datt gezien word in de practyk van de doctors, die, seeker remedie eenimaalen goet gevonden hebbende, het zelve als een onfeylbaer dink gewoon zyn te houden.

[11] Alles 't geene wy nu van deze gezeyt hebben, 't zelve kan men van alle andere passien seggen, gelyk dat voor ieder een klaar is. En dan omdat wy in 't volgende zullen aanvangen te onderzoeken welke die zyn die ons *Redelyk*, en welke die, die *onredelyk* zyn, zo zullen wy, het dan hier by latende, niet meer daar toe zeggen.

Komt ook voort uyt bevinding, volgens de 2 bepalinge, die my niet behaagt.

'T geene nu van deze wynige doch voornaamste gezeyt is, kan mede van alle andere gezeyt worden; en hier mede word geeyndigt van die *Passien* die uyt de Waan voort komen.

[74]

CAP. IV

Wat uyt Geloov voortkomt
En van 't goet en kwaad des mensche

[1] Dewyl wy dan in het voorige Cap. hebben getoond, hoe uyt de dooling van de Waan de *Passien* voortkomen, soo laat ons dan hier eens zien de uytwerkingen van de twee andere manieren van *Kennen*. Ende voor eerst van die welke wy *Het waare geloof* genoemt hebben.

[2] [12]Deze dan vertoond ons wel, wat de zaake behoort te zyn, maar niet wat zy waarlyk is. En dat is de reeden, waroom zy ons nooyt en kan doen vereenigen met de geloofde zaak.

Van de uytwerkingen van het ware gelove.

De I. uytwerkinge is dat ze ons aanwyst wat de zaake behoort te zyn.

1 *Het gelove is een krachtige betuyginge van Redenen, door welke ik in myn Verstand overtuygt ben, dat de zaak waarlyk en zodanig is buyten myn Verstand, als ik in myn Verstand daar af overtuygt ben. Een krachtig betuyg van Redenen*, zeg ik: om het daar door te onderscheiden, en van de waan, die altyd twyffelachtig en doling onderworpen is, en van 't weeten, dat niet bestaat in overtuyging van Redenen, maar in een onmiddelyke vereenigjinge met de zaak zelve. Dat de Zaake *waarlyk*, en *sodanig* is *buyten* myn verstand, seg ik: *waarlyk*, omdat my de redenen in dezen niet en konnen bedriegen, want anders en verschilden ze niet van de waan; *sodanig*, want het kan my maar alleen aan zeggen, wat de zaake behoort te zyn, en niet wat zy waarlyk is, anderzins verschilde ze niet van 't weten; *buyten*: want het doet ons verstandelyk, niet het geen in ons, maar 't geene buyten ons is, genieten.

Le désir vient aussi de l'expérience, comme on le voit dans la pratique des médecins qui, ayant trouvé bon en quelque occasion un certain remède, ont l'habitude de le considérer comme une chose infaillible.

(11) Nous pouvons dire de toutes les autres passions tout ce que nous avons dit de celles-ci, comme il est clair pour chacun. Et puisque dans la suite nous commencerons à chercher lesquelles sont rationnelles et lesquelles sont irrationnelles, nous laisserons cela en l'état et n'ajouterons rien de plus ici.

Il provient aussi de l'expérience, suivant la seconde définition, qui ne me satisfait pas.

Ce qui est dit ici de ces passions, peu nombreuses, mais importantes, peut aussi être dit de toutes les autres ; et l'on en termine ici avec les passions qui proviennent de l'opinion.

CHAPITRE IV

Ce qui provient de la croyance
Et du bien et du mal de l'homme

(1) Puisque nous avons montré dans le chapitre précédent comment les passions proviennent de l'erreur de l'opinion, voyons donc ici les effets des deux autres modes du connaître, et tout d'abord de celle que nous avons appelée la *croyance vraie**.

(2) Celle-ci nous montre bien ce qu'il convient que soit la chose, mais non ce qu'elle est véritablement. Et c'est la raison pour laquelle elle ne peut jamais nous

Des effets de la croyance vraie.

Le premier effet est qu'elle nous indique ce qu'il convient que soit la chose.

1* *La croyance est une puissante preuve par des raisons, par laquelle je suis convaincu en mon entendement, qu'en dehors de lui la chose existe véritablement et de cette manière, comme j'en suis convaincu en mon entendement. Une puissante preuve par des raisons*, dis-je, pour la distinguer par là et de l'opinion qui est toujours douteuse et sujette à erreur, et de la science, qui ne consiste pas en une conviction par des raisons, mais en une union immédiate avec la chose elle-même. Que la chose existe *véritablement* et *de cette manière en dehors* de mon entendement, dis-je : *véritablement*, parce que les raisons ne peuvent me tromper en cela, car autrement elles ne se distingueraient pas de l'opinion ; *de cette manière*, parce qu'elle peut seulement me dire ce qu'il convient que soit la chose, et non ce qu'elle est véritablement, autrement elle ne se distinguerait pas de la science ; *en dehors*, parce qu'elle nous fait jouir intellectuellement non de ce qui est en nous, mais de ce qui est en dehors de nous.

[75] Ik | zeg dan, dat zy ons leert alleen wat de zaake behoort te zyn, en niet wat zy is; in welke twe een groot onderscheid is. Want, gelyk wy in ons exempel van de regul van drien gezeid hebben, dat als iemant door gelykmatigheid kan uytvinden een vierde getal, dat met het derd overeen komt, gelyk het tweede met het eerste, soo kan hy (de deilinge en vermeenigvuldiging gebruykt hebbende) zeggen dat de vier getallen moeten evengelykmatig zyn; en dit zo al zynde spreekt hy niet te min daar af als van een zaak die buyten hem is. Maar als hy de gelykmatigheid komt te *beschouwen zo als wy in het vierde exempel getoond hebben, als dan zegt hy in waarheid, dat de zaak zodanig is, aangzien die als dan in hem, en niet buyten hem is. Dits van de eerste.

*Ziet hier af pag. 66.

[3] De tweede uytwerkinge van 't ware geloof is, datze [13]ons brengt tot een klaar verstand, door 't welk wy God liefhebben, en ons alsoo verstandelyk doet gewaar worden die dingen die niet in ons maar buyten ons zyn.

De 2 uytwerkinge, dat ze ons verstandelyke doet genieten de zake die zy buyten ons aanwyst en vertoond; dat is, klaar en onderscheide kennen, niet de zake zelve, maar wat ze moet zyn.

[4] De derde uytwerkinge is, datze [14]aan ons verschaft de kennisse van goet en kwaad, en ons aanwyst alle *passien*, die te vernietigen zyn. En omdat wy nu te vooren gezeid hebben, dat die passien die | uyt de waan voortkoomen [76] groot kwaad onderworpen zyn, zo ist de pyne waart eens te zien, hoe de zelve ook door deze tweede kennisse gezift worden, om te zien wat in de zelve goet, wat kwaad is.

De 3. dat ons verschaft het onderscheid van goet en kwaad, en welke van de passien wy te vernietigen hebben, of niet.

En hoe dat zulks gedaan word.

Om dit dan mede bekwamelyk te doen, so laat ons, de zelve maniere als vooren gebruykende, de selve eens van na by bezien, om daar door te konnen kennen, welke het zyn die van ons verkooren, welke verworpen moeten worden.

Van de 4e uytwerkinge van die ware geloof siet pag. <110> is dat ze ons aanwyst waar in dat waarheid en valscheid bestaat.

16 vierde exempel *corr. B*: derde exempel *A* 29 suppleui

faire nous unir avec la chose en laquelle nous croyons. Je dis donc qu'elle nous apprend seulement ce qu'il convient que soit la chose, et non ce qu'elle est. Entre les deux, il y a une grande différence. Comme nous l'avons dit, en effet, dans notre exemple de la règle de trois, si quelqu'un peut découvrir par la proportion un quatrième nombre, qui soit au troisième comme le deuxième est au premier, il peut alors (ayant fait la division et la multiplication) dire que les quatre nombres doivent être proportionnels ; et cela étant, il n'en parle pas autrement que comme d'une chose extérieure à lui. Mais s'il parvient à contempler la proportion, comme nous l'avons montré dans le quatrième exemple, il dit alors avec vérité que la chose est ainsi, étant donné qu'elle est en lui et non en dehors de lui. Voici pour le premier point.

Voyez là-dessus page 265.

(3) Le deuxième effet de la croyance vraie est qu'elle nous conduit à une claire compréhension, par laquelle nous aimons Dieu, et nous fait ainsi percevoir intellectuellement les choses qui ne sont pas en nous, mais en dehors de nous.

Le second effet : qu'elle nous fait jouir intellectuellement des choses qu'elle nous indique et nous représente en dehors de nous ; c'est-à-dire une connaissance claire et distincte non de la chose elle-même, mais de ce qu'elle doit être.

(4) Le troisième effet est qu'elle nous procure la connaissance du bien et du mal et nous indique toutes les passions qui doivent être supprimées. Et puisque nous avons dit précédemment que les passions qui proviennent de l'opinion sont sujettes à un grand mal, il vaut la peine de voir comment elles passent au crible de cette seconde connaissance, pour voir ce qui en elles est bon et ce qui est mauvais.

Le troisième effet, qu'elle nous procure la distinction du bien et du mal, et quelles passions nous devons supprimer, lesquelles ne doivent pas l'être.

Pour le faire convenablement, utilisant la même méthode que précédemment, examinons-les de près afin de pouvoir connaître par là celles que nous devons rechercher et celles que nous devons rejeter.

Et comment cela est fait.

Sur le quatrième effet de la croyance vraie, voyez page 325. Qu'il nous indique en quoi consistent la vérité et la fausseté.

Doch eer wy daar toe komen laat ons eens kort voor af zeggen wat daar is het Goet en 't Kwaad des menschen.

[5] Wy hebben nu te vooren al gezeyd, dat alle dingen genoodschikt zyn, en dat *In de Natuur geen goet, en geen kwaad is.* Zo dat al 't geen dat wy van de mensch willen, dat zal moeten van het geslacht des zelfs zyn, het welk niet anders is, als een *Wezen van reden.* En wanneer wy dan een Idea van een [15]volmaakt mensch in ons verstand bevat hebben, dat zoude dan [16]konnen een oorzaak zyn, om zien (als wy ons zelfs onderzoeken) offer in ons ook eenig middel is om tot zo een volmaaktheid komen.

[6] En [17]daarom dan, alles wat ons tot die volmaak-
[77] theid | voorderd, dat zullen wy goet noemen, en in tegendeel dat verhinderd, off ook daar toe niet en vordert, kwaad.

[7] [17]Ik moet dan, zeg ik, een volmaakt mensch begrypen, zo ik iets aangaande het goet en kwaad des menschen verhaalen wil, en dat daarom, omdat ik, handelende van 't goet en kwaad, als *E.g.* van *Adam,* ik alsdan een dadelyk wezen (*ens reale*) met een wezen van Reden (*ens rationis*) verwarren zoude, het welk wel [18]naauwkeurig van een rechtschapen *Philosooph* moet gemyd worden, en dat om redenen die wy uit vervolg deses off by andere gelegentheden sullen stellen.

[8] Voorder, omdat het eynd van *Adam* of van eenig ander byzonder schepzel ons niet bewust is, als door de uytkomst, zo dat ook 't geen wy van 't eynd des menschen konnen zegge, *gegrond moet zyn op het begrip van een volmaakt mensch in ons verstand, welkers eynd, dewyl het eens *Ens rationis* is, wy wel konnen weten; en ook, als gezeyt is, syn goet en kwaad, al het welke maar wysen zyn van denken.

8* Want uyt geen byzonder schepzel kan men een Idea, die volmaakt is, hebben; want, deze hare volmaaktheid zelve, of ze waarlyk is of niet, en kan niet afgenomen worden, als uyt een algemeene volmaakte Idea, of *Ens rationis.*

Van 't goet en kwaad des mensche.

Dat het zelve niet in de Natuur is, maar in ons verstand.

Na het hebben van een Idea eenes volmaakten mensch, zoude men konnen zien, offer middel was om daar toe te geraaken.

En volgens zo een Idea, zoude men konnen goet noemen alles wat ons daar toe zoude konnen vorderen; en kwaad, alles wat ons † of daar in verhindert.

Deze Idea moet alleen een *Ens rationis* en geen *Ens reale* zyn, noch daar mede vermengt.

Dat nu uyt het betoog van tevooren gedaan, blykt hoe al de tochten en beweginge van de ziel ontstaan uyt het begripp.

17 † *fortasse*: daar toe niet en vordert

Mais avant d'en venir à cela, disons brièvement tout d'abord ce que sont le bien et le mal de l'homme.

(5) Nous avons déjà dit précédemment que toutes les choses sont nécessitées et que *dans la Nature il n'y a ni bien, ni mal.* De sorte que tout ce que nous exigeons de l'homme doit l'être de son *genre,* qui n'est rien d'autre qu'un *être de raison.* Et donc, lorsque nous avons conçu en notre entendement une idée d'un homme parfait, cela pourrait alors être une cause permettant de voir (en nous examinant nous-mêmes) s'il y a en nous quelque moyen pour accéder à une telle perfection.

(6) Et pour cela, tout ce qui nous fait progresser vers cette perfection, nous l'appellerons bien, et au contraire mal ce qui nous l'interdit ou ne nous fait pas progresser vers elle.

(7) Je dois donc, dis-je, concevoir un homme parfait si je veux raconter quelque chose au sujet du bien et du mal de l'homme ; et cela parce que traitant du bien et du mal, par exemple pour *Adam,* je confondrais alors un être réel avec un être de raison, ce qui doit être rigoureusement évité par un vrai philosophe, pour des raisons que nous présenterons par la suite ou en d'autres circonstances.

(8) De plus, puisque nous ne connaissons pas la fin d'*Adam* ou de quelque autre créature particulière sinon par le résultat, tout ce que nous pouvons dire également de la fin de l'homme doit être fondé* sur le concept, dans notre entendement, d'un homme parfait, dont nous pouvons bien connaître la fin parce qu'elle est un être de raison, ainsi que, comme il a été dit, son bien et son mal, qui sont seulement des modes du penser.

Du bien et du mal de l'homme.

Qu'ils ne sont pas dans la nature, mais dans notre entendement.

À partir d'une idée d'un homme parfait, on pourrait voir s'il y a un moyen de l'obtenir.

Et suivant une telle idée, on devrait appeler bien tout ce qui pourrait nous en approcher, et mal tout ce qui [ne nous en approche pas] ou nous l'interdit.

Cette idée doit être seulement un être de raison et non un être réel avec lequel il ne faut pas le confondre.

Qu'à partir de la démonstration faite plus haut, apparaît la manière dont toutes les affections et les mouvements de l'âme naissent des concepts.

8* On ne peut avoir, en effet, d'aucune créature particulière une idée qui soit parfaite. Car sa perfection même – qu'elle soit véritable ou non – ne peut être déduite que d'une idée particulière universelle ou être de raison.

[9] Om dan nu allengskens ter zaak te komen, wy hebben nu al tevooren aangewezen hoe dat, uyt het begrip, de beweging, tochten, en werkingen van de ziel ont-
[78] staan; en het selve | begrip hebben wy in vierderly ver-
5 deeld, als in *horen zeggen alleen, in ervarentheid, in geloov, en klare kenisse.* En aangezien wy nu de uytwerkinge deser aller hebben gezien, zo is daar uyt openbaar, dat de vierde, [19]namelyk de klare kennisse, de aldervolmaakste is van alle: want de waan brengt ons dikwyls in dooling.
10 Het ware geloof is alleen daarom goet, omdat het de weg is tot ware kennis, ons tot die dingen, die waarlyk beminnens waardig zyn, opwekkende; zo dat dan het laatste eynde dat wy zoeken, en het voornaamste dat wy kennen, is de *waare kennisse.*

15 [10] [20]Doch ook deze ware kennisse is na de voorwerpen, die haar voorkomen, ook verscheiden: soo dat, hoe veel beter daar is het voorwerp, met het welke het komt te vereenigen, zo veel beter is ook deze kennisse. [21]En daarom, dat is de volmaaktste mensch, de welke met
20 God (die het aldervolmaaktste *wezen* is) vereenigt, en hem zo geniet.

[11] Om dan te ondervinden wat in de lydingen of passien goet en kwaad is, zo laat ons die, als gezeid is, bezonder voorneemen. [22]Ende voor eerst van de *Ver-*
25 *wondering.* Deze dan, dewyl die off uyt onwetenheid of vooroordeel komt te ontstaan, is een onvolmaaktheid in den mensch, die deze ontroering onderworpen is. Ik
[79] zeg een onvolmaaktheid, | omdat de verwondering, door zich zelfs, niet tot eenig kwaad brengt.

En dat uyt alle dit klaar is hoe dat de vierde wyse in de ziel, namelyk de klaare kennis, de aldervolmaakste is van alle.

En ook het laatste eynde van't geen wy hebben te zoeken en te kennen.
Is ook verscheiden, na de voorwerpen, in beter en slechter.
En alder volmaaktst als zy God tot een voorwerp heeft.

1) Vat in de verwondering goet of kwaad is; en dat de zelve is een onvolmaaktheid.

(9) Pour en venir progressivement à la question, nous avons d'abord déjà montré comment les mouvements de l'âme, ses passions et ses actions naissent des concepts ; et nous avons divisé ces mêmes concepts en quatre : *simple ouï-dire, expérience, croyance, et connaissance claire.* Et comme nous avons vu les effets de tous, il est par là évident maintenant que le quatrième, c'est-à-dire la connaissance claire, est le plus parfait de tous. Car l'opinion nous conduit souvent à l'erreur. La croyance vraie n'est bonne que par cela seul qu'elle est la voie vers la connaissance vraie, nous éveillant aux choses véritablement dignes d'amour, en sorte que la fin dernière que nous recherchons et la plus élevée que nous connaissions est la *connaissance vraie.*

(10) Mais cette *connaissance vraie* diffère encore selon les objets qui se présentent à elle ; de telle manière qu'elle est d'autant meilleure qu'est meilleur l'objet avec lequel elle s'unit. Et c'est pourquoi est le plus parfait l'homme qui s'unit à Dieu (qui est l'être le plus parfait) et jouit ainsi de lui.

(11) Afin de découvrir ce qui, dans les passions, est bon ou mauvais, examinons-les séparément, comme il a été dit. Et tout d'abord l'*étonnement.* Celle-là, puisqu'elle naît de l'ignorance ou du préjugé, est une imperfection en l'homme soumis à cette émotion. Je dis une imperfection car l'étonnement, par lui-même, n'engendre aucun mal.

Et que de tout cela il est clair que le quatrième mode de l'âme, c'est-à-dire la connaissance claire, est le plus parfait de tous.

Et aussi la fin dernière que nous avons à rechercher et à connaître.

Diffère également selon l'objet, en meilleur et en pire.

Et souverainement parfaite lorsqu'elle a Dieu pour objet.

Ce qui dans l'étonnement est bon ou mauvais, et qu'il est une imperfection.

CAP. V

Van de Lievde

[1] De *Lievde*, die niet anders is, als een zaak te genieten en daar mede vereenigt te worden, die zullen wy verdeelen na de hoedanigheeden van haar voorwerp: welk voorwerp de mensch zoekt te genieten, en daar mede te vereenigen.
[2] [24]Sommige voorwerpen dan zyn in haar zelven vergankelyk; [25]andere wel niet vergankelyk door haar oorzaak. Doch een derde isser alleen door syn eigen kracht en mogentheid eeuwig en onvergankelyk.
De vergankelyke dan zyn alle de byzondere dingen, die niet van alle tyd geweest zyn, of begin genoomen hebben.
De andere dat zyn alle die *wyzen*, die wy gezeid hebben oorzaak te zyn van de bezondere wysen.
Maar de derde is God, off, 't welk wy voor een en 't zelfde noemen, de *Waarheid*.
[3] De Liefde dan ontstaat uyt het begrip en kennisse die wy van een zaake hebben; ende na dat de zaake zig groter en heerlyker vertoond, daar na is ook | de Liefde groter en groter in ons.
[4] Op tweederly wyzen isser macht, om ons van de Liefde te ontslaan, of door kennisse van een beter zaak, of door ondervinding dat de beminde zaak, die voor wat groots ende heerlyks gehouden is, veel onheil en ramp met zig sleept.
[5] Met de Liefde is 't ook soodanig, dat wy nooyt en trachten van de zelve (gelyk wy van de verwondering en andere passien) verlost te zyn; en dat om dese twee redenen: 1. omdat het onmogelyk is; de tweede, omdat het noodzaakelyk is dat wy niet van de selve verlost werden.

[80]

2) Wat in de lievde goet of kwaad is. Dat se bestaat in een vereeniginge met de geliefde zaak. En verscheiden na de hoedanigheid van't voorwerp. En van welke voorwerpen eenige door haar zelfs natuur vergankelyk zyn; andere alleen door haar oorsaak onvergankelyk; maar een derde, alleen door syn eigen kracht, eeuwig en onvergankelyk.
Welke de vergankelyke zyn door haar zelfs Natuur.

Welke alleen door haar oorzaak onvergankelyk: ziet pag. 53 *et seq.*
Welke de derde is.

Waar uyt de Liefde ontstaat. Namentlyk uyt de kennisse, en hoe die zaak die van ons gekend word heerlyker is, hoe de liefde grooter wort en moet zyn.
Op tweederley wyse komt de lievde te vergaan of door de kennisse van een beter, of door onheil en ramp die se mesleept.
Dese Liefde is met de passien door ondervindinge een en de zelfde; siet daar af pag. <145> cap. 21.
Van de liefde tracht men nooyt ontslagen te worden, gelyk als van de andere passien, om 2 redenen: 1. om dat het onmogelyk is; de 2. om datse ons noodzaakelyk is.

30 heerlyks *corr. VL.*: heerlyke *A*

CHAPITRE V

De l'amour

(1) L'amour ne consistant qu'à jouir d'une chose et à lui être uni, nous le diviserons d'après les qualités son objet : de quel objet l'homme cherche à jouir, et auquel il cherche à s'unir.

(2) Certains objets sont périssables en eux-mêmes ; d'autres ne sont pas périssables de par leur cause. Mais il en est un troisième, éternel et impérissable par sa propre force et puissance.

Les périssables sont toutes les choses particulières qui n'ont pas toujours existé, ou qui ont eu un commencement.

Les autres sont tous les *modes* que nous avons dit être cause des modes particuliers.

Mais le troisième est Dieu ou, ce que nous considérons comme une seule et même chose, la *vérité*.

(3) L'amour naît ainsi à partir du concept et de la connaissance que nous avons d'une chose ; et à mesure qu'une chose se révèle plus grande et excellente, d'autant l'amour est en nous de plus en plus grand.

(4) Il nous est possible selon deux manières de nous libérer de l'amour : ou par la connaissance d'une chose meilleure, ou en découvrant par expérience que la chose aimée, que nous considérions d'abord comme grande et excellente, entraîne avec elle beaucoup de malheur et d'infortune.

(5) Il en va ainsi de l'amour que nous ne cherchons jamais à nous en libérer (comme de l'étonnement et d'autres passions), et cela pour deux raisons : 1. parce que c'est impossible ; 2. parce qu'il est nécessaire que nous n'en soyons pas libéré.

Ce qui est bien ou mal dans l'amour. Qu'il consiste en une union avec la chose aimée. Qu'il se divise d'après la qualité de son objet. Que de ces objets, certains sont périssables de par leur nature, d'autres impérissables seulement par leur cause, mais un troisième est éternel et impérissable simplement par sa propre force.

Lesquels sont périssables par leur nature.

Lesquels sont impérissables par leur cause ; voyez p. 249 sq.
Quel est le troisième.

D'où naît l'amour, à savoir de la connaissance ; Plus la chose que nous connaissons est excellente, d'autant l'amour augmente et doit être grand.
L'amour peut disparaître de deux manières : ou par la connaissance d'une chose meilleur en ou par le malheur et l'infortune qu'il entraîne.
Cet amour est une seule et même chose que les passions qui naissent de l'expérience. Voyez sur cela chap. 21, p. 375.
On ne cherche jamais à se libérer de l'amour, comme des autres passions, pour deux raisons : 1. parce que c'est impossible ; 2. parce qu'il nous est nécessaire.

Onmogelyk dan is 't omdat het niet van ons afhangt, maar alleen van het goet en nut, dat wy in het *voorwerp aanmerken; het welke, soo wy 't niet en wilden beminnen, noodzaakelyk van ons tevooren niet en most gekend zyn, het welk niet in onse vryheid bestaat, of an ons hangt, want zo wy niets kenden, voor zeeker wy en waaren ook niet.

Noodzaakelyk dan is 't niet van de zelve verlost
[81] te zyn, | omdat wy, vermids de swakheid onses natuurs, zonder iets te genieten, waar mede wy vereenigt worden en versterkt, niet en zouden konnen bestaan.

[6] Welke dan, van deze drie'erly voorwerpen hebben wy te verkiezen of te verwerpen?

[27]Wat de *vergankelyke* aangaat (dewyle wy, als gezeid is, om de swakheid onser natuur noodzakelyk iet moeten beminnen, en daar mede vereenigen om te bestaan), het is zeker dat wy, door 't beminnen en [28]vereenigen met de zelve, geenzins in onse natuur versterkt en worden, aangzien zy zelve swak zyn, en d'eene kreupele d'ander niet kan draagen; en niet alleen dat ze ons niet en vorderen, maar syn ook zelfs [29]ons schadelyk. Want wy hebben gezeid de liefde te wezen een *vereenigingе met het voorwerp, dat ons verstand oordeeld heerlyk en goet te zyn*; en daarby verstaan wy zo een *vereenigingе*, door de welke en de lievende en het geliefde een en de zelvde zaak komen te zyn, of t'zamen een geheel maaken. Soo is hy dan immers wel *ellendig, die met eenige vergange-
[82] lyke | dingen vereenigt word. Want deze, dewyl ze buyten syne macht zyn en veel toevallen onderworpen, zo is 't onmogelyk dat, als die komen *te Lyden, hy daar van soude konnen bevryd zyn. En zo by gevolg besluyten wy: *By aldien deze, die de vergankelyke dingen, die eenigzins noch wezen hebben, beminnen, zoo Ellendig zyn, wel wat zullen die dan, die de Eere, Rykdommen, en wellusten, die alheel geen wezentheid hebben, beminnen, ellendig zyn?*

Onmogelyk: omdat het van ons niet afhangt, maar van het goet dat in de zaak gesien word.

* Dat dan van ons niet most gekend zyn, zo wy niet en zouden beminnen; nu dese kennisse en hangt van onse vryheid niet af; *ergo*.

Noodzakelyk: omdat wy, zonder met iets vereenigt te zyn, niet en zouden konnen bestaan.

Welke dan van deze drie voorwerpen hebben wy te verkiesen?

Niet met die welke door haar natuur vergankelyk zyn en moeten wy trachten te vereenigen. Want, door de zelve, en bekomen wy geen versterkinge onser natuur, dat nochtans 't oogmerk is. En niet alleen dit, maar sy zyn ons ook schadelyk.

*Maaken ons ellendig, door de veelvoudige toevallen <de> dingen die zy gedurich onderworpen zyn.

*Dewyl wy met haar vereenigt zynde ook met haar noodzakelyk komen te lyden.

En zyn wy, met deze vereenigt zynde, zoo ellendig, die nog eenigzins wesen hebben; wat zyn wy dan, vereenigt zynde met eere, Rykdom, wellust, die all heel geen wezen hebben, ellendig!

29 lievende *corr. S*: liefde *A* 32 suppleui 40 wat *corr. G*: want *A*

C'est impossible parce que cela ne dépend pas de nous, mais seulement du bien et de l'utilité que nous remarquons dans l'objet, lequel, si nous ne voulions pas l'aimer, aurait nécessairement dû ne pas nous être connu en premier lieu, ce qui ne relève pas de notre liberté, ou ne dépend pas de nous, car si nous ne connaissions rien, il est sûr que nous ne serions rien non plus.

Il est donc nécessaire de ne pas en être libéré, car, étant donnée la faiblesse de notre nature, nous ne pourrions exister sans jouir de quelque chose à quoi nous unir et par quoi nous renforcer.

(6) Lesquels, donc, parmi ces trois sortes d'objets, devons-nous rechercher ou rejeter ?

Concernant les *périssables* (puisque, comme il a été dit, nous devons nécessairement, de par la faiblesse de notre nature, aimer quelque chose et nous y unir pour exister), il est clair qu'en les aimant et en nous unissant à eux nous ne renforçons en aucun cas notre nature, parce qu'ils sont eux-mêmes faibles et qu'un invalide ne peut en soutenir un autre. Et non seulement elle ne nous améliorerit en rien, mais encore nous sont-elles même néfastes. Car nous avons dit que l'amour est *une union avec l'objet que notre entendement juge excellent et bon*, et nous entendons par là une union par laquelle l'amant et l'aimé en viennent à être une seule et même chose, ou à faire ensemble un tout. Celui qui est uni à des choses périssables est donc bien malheureux. Parce qu'elles sont en effet hors de son pouvoir et soumises à de nombreux accidents, il est impossible que lorsqu'il leur arrive de subir quelque dommage, il parvienne à s'en libérer. Et par suite nous concluons ainsi : si ceux qui aiment les choses périssables qui ont encore une certaine essence, sont si malheureux, combien le seront ceux qui aiment les honneurs, les richesses et les plaisirs, qui n'ont pas du tout d'essence.

Impossible : parce que cela ne dépend pas de nous, mais du bien que l'on voit dans la chose.

Qu'il doit donc ne pas nous être connu pour que nous ne l'aimions pas. Mais cette connaissance ne dépend pas de notre liberté ; donc...

Nécessaire : parce que nous ne pourrions exister sans être unis à quelque chose.

Lesquels de ces trois objets devons-nous rechercher ?

Nous ne devons pas chercher à nous unir avec ceux qui sont périssables par leur nature. Car nous n'obtenons d'eux aucun renforcement de notre nature, ce qui est pourtant le but. Et non seulement cela, mais ils nous sont encore néfastes.

Nous rendent malheureux, par leurs nombreux accidents, les choses qui y sont soumises en permanence.

Puisque si nous ne leur étions pas unis, nécessairement nous n'en pâtirions pas.

Et si nous sommes si malheureux en étant unis à ces choses qui ont encore une certaine essence, combien le serons-nous en étant unis à l'honneur, à la richesse, au plaisir, qui n'ont pas du tout d'essence !

[7] Laat ons dit dan genoeg zyn, om te betonen hoe ons de [30]*Reden* aanwyst, om van de zo vergankelyke dingen af te scheiden. Want door 't geene wy nu geseyd hebben, woort ons klaar aangewezen het *vergif* en het *kwaad* dat in de beminninge deser dingen steekt en verborgen is. Doch noch onvergelykelyk klaarder zien wy dit, als wy aanmerken van wat een heerlyk en voortreffelyk goet, wy, door de genietinge deses, worden afgescheiden.

Dat geen 't welk ons de reeden hier van aanwyst behoort genoeg te zyn. Byzonder als wy zien van wat voor een goet wy ons, door de vereeniginge deses, berowen.

[8] Hier voor hebben wy gezeid, dat de dingen
[83] die ver|gankelyk zyn, buyten onse macht zyn. Op dat men ons wel verstaa: wy en willen niet zeggen, dat wy eenige vrye oorzaak zouden zyn, van niets anders afhangende; maar als wy zeggen dat eenige dingen *in*, andere *buyten* onse macht zyn, zo verstaan wy, door die welke *in onse macht zyn*, zulke, *die wy uytwerken* door ordre of te zamen met de Natuur waar van wy een deel zyn; door die welke *niet in onse macht zyn*, zulke, *die, gelyk als buyten ons zynde, door ons geene veranderinge onderworpen zyn*, aangezien zy seer verre van onse dadelyke wezentheid, door de Natuur zoodanig gesteld, afzyn.

Wat wy verstaan door de dingen die buyten onse macht zyn of van ons niet afhangen. Pag. 80.

[9] Vervolgende dan zo zullen wy nu komen tot de tweede maniere van voorwerpen, welke, alhoewel eeuwich en onvergankelyk, zoo zyn zy nochtans niet soodanig door haar eigen kracht. [31]Edoch een wynig onderzoek hier maar toe brengende, zo zullen wy terstond gewaar worden, dat deze niet en zyn als maar *wysen alleen, die onmiddelyk van God afhangen. En dewyle de Natuur deser sodanig is, zo en zyn zy voor ons niet om te begrypen, ten zy wy met eenen een begrip van God hebben. In welke, omdat hy volmaakt is, noodzaakelyk
[84] onse Lievde | moet rusten. En om met een woort te seggen, het zal ons onmogelyk zyn, dat, als wy ons verstand wel gebruyken, wy souden konnen nalaten God te beminnen.

Zo en moeten wy ook niet vereenigen met die voorwerpen die door haar oorsaak onvergankelyk zyn: het welk zyn de 2de voorwerpen van ons gesteld

*Omdat het maar alleen syn wysen die onmiddelyk van God afhangen en met haar niet en konnen vereenigen, dewyle wy deze sonder, God niet en konnen kennen, en God kennende onmogelyk die zouden beminnen. Want God kennende konnen wy niet nalaten hem met een te beminnen.

(7) Tout cela est suffisant pour montrer comment la *raison* nous indique de nous séparer des choses périssables. En effet, par ce que nous avons déjà dit nous sont clairement montrés le poison et le mal contenus dans l'amour de ces choses et qui naissent de lui. Mais nous le voyons de manière incomparablement plus claire en découvrant de quel bien magnifique et excellent nous prive la jouissance de ces choses.

Ce que la raison nous indique ici doit suffire.

En particulier lorsque nous voyons de quel bien nous sommes privés par l'union avec ces choses.

(8) Nous avons dit tout d'abord que les choses périssables sont *hors de notre pouvoir*. Qu'on nous comprenne bien sur cela : nous ne voulons pas dire que nous serions quelque cause libre, ne dépendant de rien d'autre ; mais quand nous disons que telles choses sont *en notre pouvoir*, et d'autres *hors de notre pouvoir*, nous entendons par *les choses qui sont en notre pouvoir* celles que nous produisons suivant l'ordre de la Nature, ou avec la Nature dont nous sommes une partie ; par *les choses qui ne sont pas en notre pouvoir*, celles qui *étant hors de nous, ne sont soumises à aucune modification de notre part*, parce qu'elles sont très éloignées de notre essence réelle telle que la Nature l'a constituée.

Ce que nous entendons par les choses qui sont hors de notre pouvoir et qui ne dépendent pas de nous. P. 287.

(9) Nous arrivons ensuite à la deuxième espèce d'objets qui, bien qu'éternels et impérissables, ne le sont pourtant pas par leur force propre. Commençant un rapide examen, nous découvrons aussitôt qu'ils ne sont rien d'autre que de simples modes dépendant immédiatement de Dieu. Et puisque telle est leur nature, nous ne pouvons les concevoir si nous n'avons pour le faire un concept de Dieu, en qui notre amour doit nécessairement se reposer parce qu'il est parfait. Et pour le dire en un mot, si nous utilisons bien notre entendement il sera impossible que nous nous abstenions d'aimer Dieu.

Ainsi ne devons-nous pas non plus nous unir avec les objets impérissables par leur cause, que nous avons désignés comme les seconds objets.

Parce qu'ils sont simplement des modes dépendant immédiatement de Dieu, que nous ne pouvons nous unir à eux, car sans Dieu, nous ne pouvons les connaître et que connaissant Dieu, il nous serait impossible de les aimer.

Car, connaissant Dieu, nous ne pouvons nous abstenir de l'aimer.

[10] De Reedenen waarom zyn klaar: (1) voor eerst, om dat wy ondervinden, dat God alleen maar weezen heeft, en alle andere dingen geen wezens, maar wysen zyn. Ende aangzien de wysen niet recht konnen verstaan worden zonder het wezen, van 't welke zy onmiddelyk afhangen; en wy nu al vooren getoond hebben, dat als wy iets beminnende, een beter zaak, als die wy dan beminnen, komen te kennen, wy altyd terstond op de zelve vallen, en de eerste verlaten; zo volgt onwedersprekelyk, dat, als wy God komen te kennen, die alle volmaaktheid in hem alleen heeft, wy hem noodzakelyk moeten beminnen.

[85] [11] | (2) Ten tweeden, als wy ons verstand wel gebruyken in de kennisse van zaken, so moeten wy die dan kennen in haar oorzaaken. Nu dan, aangezien God van alle andere dingen een eerste oorzaak is, soo is dan de kennisse Gods en zy staat [], (*ex rerum natura*) volgens de natuur van de zaak, voor de kennisse van alle andere dingen: dewyl de kennisse van aller andere dingen volgen moet uyt de kennisse van de eerste oorsaak. En de waare liefde komt altyd hervoort uyt kennisse van dat de saake heerlyk is en goet. Wat dan kander anders volgen, als datze op niemand geweldelyker zal konnen uytstorten als op den here [23]onse God? Want hy is alleen heerlyk, en een volmaakt Goed.

[12] Zo zien wy dan nu hoe wy de liefde krachtig maaken, en ook hoe de zelve alleen in God moet rusten. *Het gene wy dan van de liefde noch meer hadden te zeggen, dat zullen wy trachten te doen als wy handelen van de laatste manier van kennisse. Hier vervolgens zullen [86] wy nu onder|zoeken, gelyk wy hier voor hebben toegeseid, aangaande welke van de passien wy hebben aan te neemen, welke wy hebben te verwerpen.

(1) *Omdat God alleen wezen heeft, en alle andere dingen maar Wyzen zyn: Nu zo veel heerlyker als het wezen zelve is boven de toevallen, so veel te noodzaakelyker, moet dat wezen bemind worden van die die het kend. Seg boven de toevallen: omdat wy, een beter kennende, altyd een beter beminnen, als pag. 80 van ons getoond is.*

(2) Om dat wy de zaaken moeten kennen in haar oorzaaken.
En zoo staat God noodsakelyk voor in kennisse van alle andere dingen; want die, sonder hem, niet konnen gekend werden.

En de Lievde altyd uyt de kennisse voort komt van dat de zaak heerlyk is. Nu wie isser heerlyker als God. Ergo.

*Het geene van de liefde noch meer te seggen is, zal van ons gedaan worden pag. <109; 145 *bis*> en so zullen wy vervolgende voortgaan, en betoonen wat ons de 3e uytwerkinge van 't gelove voor goet en kwaad in de haat sal aanwysen.

23 voor *exp. VZ* 35 suppleui

(10) Les raisons en sont claires : en premier lieu, parce que nous découvrons que Dieu seul possède l'être, et que toutes les autres choses sont des modes et non des êtres. Étant donné que les modes ne peuvent être entendus correctement sans l'être dont ils dépendent immédiatement ; que nous avons démontré tout d'abord qu'aimant une chose, lorsque nous découvrons une chose meilleure que celle que nous aimons alors, nous nous y attachons toujours aussitôt, abandonnant la première ; il suit incontestablement de tout cela que lorsque nous parvenons à la connaissance de Dieu qui, seul, possède en lui toute perfection, nous devons nécessairement l'aimer.

(11) En second lieu, si nous utilisons bien notre entendement dans la connaissance des choses, nous devons les connaître dans leurs causes. Étant donné que Dieu est cause première de toutes les autres choses, il en va de même de la connaissance de Dieu et, conformément à la nature de la chose, elle précède celle de toutes les autres choses, car la connaissance de toutes les autres choses doit suivre de la connaissance de la cause première. Et l'amour véritable provient toujours de la connaissance de ce que la chose est excellente et bonne. Que peut-il suivre d'autre dès lors, sinon que l'amour ne pourra s'épancher plus fortement qu'envers le seigneur notre Dieu ? Car lui seul est excellent et un bien parfait.

(12) Nous voyons donc ainsi comment rendre l'amour puissant, et aussi comment il ne doit se reposer qu'en Dieu. Ce que nous aurions encore à dire de l'amour, nous essaierons de le dire en traitant de la dernière espèce de connaissance. Dans ce qui suit, nous examinerons, comme nous l'avons promis plus tôt, quelles passions nous devons accepter, lesquelles nous devons rejeter.

1. Parce que Dieu seul possède l'être et que toutes les autres choses ne sont que des modes : d'autant plus excellent est l'être au-dessus des accidents, d'autant plus nécessairement il doit être aimé par celui qui le connaît. Je dis *au-dessus des accidents,* car lorsque nous connaissons une chose meilleure, nous l'aimons toujours, comme nous l'avons démontré p. 285.

2. Parce que nous devons connaître les choses dans leur cause.
C'est pourquoi Dieu précède nécessairement dans la connaissance toutes les autres choses, car sans lui elles ne peuvent être connues.

L'amour provient toujours de la connaissance que la chose est excellente. Mais qui est plus excellent que Dieu ? Donc...

Ce qui reste encore à dire de l'amour, nous le dirons p. 323 et nous poursuivrons donc en montrant ce que nous indique le troisième effet de la croyance comme bien et comme mal dans la haine.

CAP. VI

Van de Haat

[1] De Haat is een Neiginge, om iets van ons af te weeren, dat ons eenig kwaad veroorzaakt heeft. Zoo komt dan nu in aanmerkinge, hoe dat wy onse werkinge op tweederley wyse komen te bedryven, of namelyk met, of sonder *passien*?
*Met *passien*, gelyk men gemeen ziet aan de heeren tegen haare knechten die iets misdaan hebben, dat doorgaans
[87] dan niet sonder toorne en geschied.
Zonder passien, gelyk men segt van *Socrates*, die als hy was genoodzaakt syn knecht tot betering te castyden, sulks als dan niet en heeft gedaan, zo wanneer hy ondervond in syn gemoed tegen dese syne knecht ontsteld te zyn.
[2] Dewyl wy nu dan zien dat onse werken van ons | of met, of zonder *Passien* gedaan worden, zo [33]achten wy dat het klaar is, dat sulke dingen, die ons hinderen of gehindert hebben, sonder onse ontsteltenisse, als 't nodig is, konnen weg gedaan werden; en daarom, wat is beter, of dat wy de dingen met afkeer en haat vlieden, of dat wy de zelve door kracht van reden, sonder ontstelltenisse des gemoeds (want dat achten wy dat wezen kan) ondergaan? Voor eerst 't is zeeker, dat als wy de dingen, die ons te doen staan, sonder *passien* doen, daeruyt als dan geen kwaad en kan komen. En alzo tusschen goet en kwaad geen midde is, zo zien wy,
[88] dat zoo 't kwaad is met *passie* te werken, dat het dan goet moet zyn [34]zonder die te werken.
[3] Doch offer eenig kwaad in is geleegen, de saaken met een haat en affker te vlieden, laat ons het zelve eens besien.
Wat de *Haat belangt, die uyt opinien voortkomt, 't is zeeker die en mach in ons geen plaats | hebben, dewyl wy weten dat een de zelve zaak op d'eene tyd ons goet, op de ander tyd ons kwaad is, gelyk dat in de geneeskruyden altyd zo is.

Dat de Haat is een Nyginge, van ons af te weren 't geen ons kwaad veroorsaakt heeft.

*Wy konnen werken met of zonder passien; met, gelyk een meerder over syn minder gemeenlyk doet; zonder, gelyk van *Socrates* gezeght word.

Dewyl wy dan nu sonder passien konnen werken, wat zal dan best zyn, of dat wy de geene die ons kwaad veroorsaken met haat vlieden of dat wy hem sonder ontsteltenisse des gemoeds ondergaan?
Als wy iet zonder Passie doen, daar uyt en kan dan geen kwaad voortkomen. Nu tusschen goet en kwaad is geen derde, ergo is't kwaad met passie te werken. Is dan goet zonder.
*Zo de haat uyt de waan hervoort komt, zo mag die in ons geen plaats hebben.

CHAPITRE VI

De la haine

(1) La haine est une inclination à repousser de nous quelque chose qui nous a causé du mal. Il faut remarquer ici que nous accomplissons nos actions de deux manières, à savoir avec ou sans passions.

Avec passions, comme on le voit généralement chez les maîtres contre leurs serviteurs qui ont mal fait quelque chose, ce qui le plus souvent n'advient pas sans colère.

Sans passions, comme on le dit de Socrate qui, s'il était contraint de corriger son serviteur en le punissant n'en faisait rien tant qu'il se trouvait d'humeur troublée contre lui.

(2) Puisque nous voyons que nos actions sont accomplies avec ou sans passions, nous voyons clairement que des choses qui sont ou qui ont été pour nous des obstacles peuvent être au besoin repoussées, sans trouble pour nous. Qu'y a-t-il, dès lors, de plus satisfaisant ? Fuir les choses avec aversion ou haine, ou les supporter par la force de la raison, sans trouble d'humeur (car nous voyons que cela est possible) ? Il est tout d'abord certain que si nous réalisons sans passions les choses que nous avons à faire, aucun mal ne peut en provenir. Et puisqu'entre bien et mal il n'est pas d'intermédiaire, nous voyons donc que s'il est mal d'agir avec passion, il doit être bien d'agir sans elles.

(3) Mais vérifions tout de même s'il y a quelque mal à fuir les choses avec haine et aversion. Il est certain, concernant la haine qui provient de l'opinion, qu'elle ne doit trouver en nous aucune place, parce que nous savons qu'une seule et même chose est parfois bonne pour nous, parfois mauvaise, comme c'est toujours le cas pour les herbes médicinales.

La haine est une inclination à repousser de nous ce qui nous a causé du mal.

Nous pouvons agir avec ou sans passions ; *avec,* comme le fait généralement un supérieur envers un inférieur ; *sans,* comme on le dit de *Socrate.*

Puisque nous pouvons agir sans passion, qu'est ce qui sera le mieux, de fuir avec haine les choses qui nous causent du mal, ou les supporter sans trouble d'humeur ?

Si nous faisons quelque chose sans passion, il ne peut en provenir aucun mal. Or, il n'y a aucun troisième terme entre le bien et le mal ; donc, il est mal d'agir avec passion, et bien d'agir sans.

Comme la haine provient de l'opinion, elle ne doit pas trouver place en nous.

Het komt dan eyndelyk daarop aan, of de haat alleen door waan, en ook niet door ware redenering in ons ontstaat. Doch om dat wel te ondervinden, dunkt ons goet duydelyk te verklaren wat de haat is, en die wel van de afkerigheyd te onderscheiden.

[4] De Haat dan zeg ik te zyn een ontsteltenisse van de ziel tegen iemand, die ons misdaan heeft met wille ende weten. Maar de afkerigheid is die ontsteltenisse, die in ons is tegen een saak ontstaande uyt ongemak of leed, het welk wy of verstaan of waanen van natuure in de zelve te zyn. Ik zeg: van natuuren, want als wy het zo niet en waanen, zo zyn wy, alschoon wy eenig hinder of leed daarvan ontfangen hebben, van de zelve niet afkeerig, om dat wy in tegendeel eenig nut van de zelve hebben te verwagten; | gelyk iemand van een steen of mes gekwest zynde, daarom van't zelve geen afkerigheid heeft.

[89] [5] Dit dan aldus aangemerkt, soo laat ons eens kortelyk zien de uytwerking van deze beyde. Van de haat dan komt hervoort droefhoeid; [56]en de haat groot zynde, zo werkt se uyt toornigheid: de welke niet alleen, als de haat, tracht te vlieden van't gehatene, maar ook het zelve te vernietigen zo het doenlyk is. Uyt deze groote Haat, komt ook voort de Nyt.

Maar van de [57]Afkeerigheid komt eenige droefheid, omdat wy ons trachten te beroven van iets 't welk, wezentlyk zynde, zo ook altyd syne wezentheid en volmaaktheid hebben moet.

[6] Uyt dit gezeide kan dan lichtelyk werden verstaan, dat wy, onze redenen wel gebruykende, geen haat of afkeer tot eenige zaake en konnen hebben, dewyl wy ons zo doende van de volmaaktheid, die in ieder zaak is, beroven. Ende zo zien wy ook door de reeden, dat wy heel geen [90] haat | ooyt tegen iemand en konnen hebben, om dat alles wat in de Natuur is, indien wy iet daar van willen, wy het altyd tot beter verandere moeten, of voor ons of voor de saake zelve.

Maar staat te ondersoeken of zy ook niet ontstaat door ware redenering. Hier toe zal nodig zyn, dat de haat van ons wel verklaart en van de afkerigheid wel word onderscheiden.

De *Haat* is een ontstelling in de ziel tegens die ons willens en wetens mitsdaan heeft, en de afkerigheid is die ontsteltenisse in ons tegen een zaak die, uyt haar natuur, ons of in waan, of waarlyk heeft beleedight.

Wat de uytwerkinge van deze beyde zyn. Uyt de haat komt droefheid en groot zynde Toornigheid.

Ook de Nyt. Maar uyt afkeer eenige droeffheid, om dat wy met een ons berowen van de volmaaktheid, die noch anderzins in de zaak is.

Hier uyt volgt dan dat wy onse reden wel gebruykende geen haat of afkeer, tegen eenig zaak konnen hebben: zo en kan die dan uyt de ware redenering niet zyn. Noch ook tegen eenig mensch, en om wat reden.

Ce qui revient donc finalement à ceci : la haine ne naît-elle en nous que de la seule opinion ou également du raisonnement vrai ? Mais pour bien le savoir, il convient d'expliquer clairement ce qu'est la haine, et de bien la différencier de l'aversion.

(4) Je dis que la haine est un trouble de l'âme contre quelqu'un qui nous a fait du mal avec volonté et conscience. Mais l'aversion est le trouble qui naît en nous contre une chose, du fait du désagrément ou de la souffrance que nous voyons ou croyons lui appartenir par nature. Je dis *par nature,* car si nous ne croyons pas cela, nous n'avons pas d'aversion même si nous avons subi de cette chose une certaine gêne ou une certaine souffrance, car nous avons au contraire à en attendre quelque utilité, comme quelqu'un qui, ayant été blessé par une pierre ou un couteau ne les prend pas pour autant en aversion.

(5) Ces remarques étant faites, voyons brièvement les effets de toutes deux. De la haine provient la tristesse, et lorsque la haine est forte elle produit la colère qui pousse non seulement, comme la haine, à fuir la chose détestée, mais encore à la détruire lorsque cela est réalisable. De cette forte haine provient aussi l'envie.

Mais l'aversion produit une certaine tristesse parce que nous cherchons à nous priver de quelque chose qui, étant réel, doit aussi toujours avoir son essence et sa perfection.

(6) De ce qui a été dit, nous pouvons facilement comprendre qu'en employant correctement notre raison, nous ne pouvons avoir aucune haine ou aversion envers une chose quelconque, parce qu'en agissant ainsi, nous nous privons de la perfection qui est en chaque chose. Et nous voyons aussi par la raison que nous ne pouvons jamais avoir aucune haine contre quiconque, car pour tout ce qui est dans la nature, si nous en attendons quelque chose, nous devons toujours le transformer en quelque chose de meilleur, ou pour nous, ou pour la chose elle-même.

Mais il faut examiner si elle ne provient pas aussi du raisonnement vrai.

Pour cela, il faut bien expliquer la haine et bien la différencier de l'aversion.

La haine est un trouble dans l'âme contre celui qui nous a fait du mal volontairement et consciemment. Et l'aversion est le trouble en nous contre une chose qui nous a nui, ou vraiment, ou selon notre opinion.

Quels sont les effets de toutes deux. De la haine vient la tristesse et quand elle est forte, la colère.

Aussi l'envie.

Mais de l'aversion une certaine tristesse, parce qu'avec elle nous nous privons de la prefection qui est encore, par ailleurs, dans la chose.

Il suit donc de ce qui a été dit qu'employant bien notre raison, nous ne pouvons avoir aucune haine ni aversion contre une chose quelconque. Elle ne peut donc provenir du raisonnement vrai. Non plus contre un homme, et pour quelle raison.

[7] En omdat een volmaakt mensch het alderbeste is, dat wy, tegen woordig of voor onse oogen hebbende, kennen, zo is dan en voor ons, en voor ieder mensch in 't bezonder verre het beste, dat wy hun t'allen tyde tot die volmaakten stand trachten op te kweeken. Want als dan eerst konnen wy van haar, en zy van ons, de meeste vrucht hebben. Het middel hier toe is, haar geduurig waar te neemen, zodanig als wy van onse goede Conscientie zelve gestadig geleerd, en vermaand werden; want deze ons nooyt tot ons verderf, maar altyd tot ons heil aanport.

Plicht tegen onse naasten.

De goede *conscientie* en bedriegt ons noyt.

[8] Tot een besluyt zeggen wy, dat *de Haat en Afkeer in haar hebben zo veel onvolmaaktheeden, als in het tegendeel de Lievde volmaaktheeden heeft. Want deze werkt altyd verbetering, versterking en vermeerdering, het welk de volmaaktheid is; daar de Haat in tegendeel, altyd uyt is op verweesting, verswakking en vernietiging, het welke de onvolmaaktheid zelve is.

*En heeft de haat in zich zo veel onvolmaaktheeden, als de liefde volmaaktheeden, en waarom.

CAP. VII

Van de Blydschap en Droevheid

[91]

[1] Gezien hebbende hoe dat de haat en de verwondering zodanig is, dat wy vryelyk mogen zeggen, dat de selve nooyt plaats konnen hebben in die geene die haar verstand gebruyken soo 't behoort; zo zullen wy dan op de zelfde wyze voortgaan en spreeken van de andere passien. Om dan aanvang te maaken, zo zullen de eerste zyn de *begeerte en de *Blyschap*.

Van de begeerte en de Blyschap. Wat de 3e uytwerkinge van 't gelove ons daar in sal aanwyzen.

Een zeker slag van blydschap zyn dese volgende: 1. de *Hoop*, gemengt nochtans met eenige droevheyd. 2. *Verzekertheid*. 3. *'t Laghen* 4. *De Eere*.

(7) Et parce qu'un homme parfait est ce que nous connaissons de meilleur, l'ayant sous nos yeux ou présent, la chose de loin la meilleure pour nous et pour chaque homme en particulier est de chercher constament à conduire les hommes vers cet état parfait. Car alors seulement nous pouvons obtenir d'eux, et eux de nous, les plus grands fruits.

Le moyen pour cela est de les considérer toujours comme notre bonne conscience nous l'enseigne et nous le recommande, car elle ne nous conduit jamais vers notre ruine, mais toujours vers notre salut.

Devoir envers notre prochain.

La bonne conscience ne nous trompe jamais.

(8) Pour conclure, nous disons que la haine et l'aversion ont en elles autant d'imperfections que l'amour a, au contraire, de perfections. Celui-ci produit en effet toujours amélioration, renforcement et augmentation, ce qui est la perfection ; la haine, au contraire, vise toujours à des ravages, à l'affaiblissement, à l'anéantissement, ce qui est l'imperfection même.

La haine a en elle autant d'imperfections que l'amour a de perfection, et pourquoi.

CHAPITRE VII

De la joie et de la tristesse

(1) Après avoir vu que la haine et l'étonnement sont tels que nous pouvons librement affirmer qu'ils ne peuvent jamais trouver place chez ceux qui emploient leur entendement comme il convient, nous poursuivrons de la même manière et parlerons des autres passions.

Du désir et de la joie ; ce que nous montre à ce sujet le troisième effet de la croyance.

Les [passions] suivantes sont une certaine espèce de joie : 1. l'espérance, mêlée cependant à quelque tristesse ; 2. la sécurité ; 3. le rire ; 4. l'honneur.

Deze aangezien sy ontstaan uyt de zelve oorzaaken, uyt welke de liefde voortkomt, soo en hebben wy van deze niet anders te zeggen, als dat wy ons moeten erinneren, en in geheugenisse brengen 't geen wy als doen maal zeyden; waarby wy het hier dan laten.

[2] By deze zullen wy voegen *de Droevheid,* van de welke wy derven seggen dat ze ontstaat alleen uyt de *opinien* en waan uyt de zelve: Want zy komt voort van 't verlies van eenig goed. Nu te vooren hebben wy gezeid, dat alles wat wy doen strekken moet tot bevordering ende verbetering. Doch 't is zeker dat zo lang als wy bedroevt zyn, wy ons zelven onbekwaam maken tot zulks te doen;
[92] derhalven is nodig dat wy ons van | de selve ontslaan. 'T welk wy doen konnen met te denken op middelen van het verloorne weder te bekomen, zo het in onse macht is; zo niet, dat het evenwel nodig is ons die kwyd te maaken, om niet te vervallen in alle die ellenden die de droefheid noodzakelyk met sig sleept: en dit beyde met blydschap. Want 't is zottelyk, een verlooren goet door een zelfs begeerende en opkweekend kwaad te willen herstellen en verbeteren.

[3] Eyndelyk, die syn verstand wel gebruykt, moet noodzakelyk God 't eerste kennen. Nu God, als wy bewezen hebben, is het opperste goet en alle goet. *Ergo* zo volgt onwederspreekelyk dat iemand die syn verstand wel gebruykt, in geen droefheid kan vervallen. Want hoe? Hy rust in dat goet, dat alle goet is, en in het welke alle blydschap en vernoeginge der volheid is. Uyt waan dan, of onverstand, komt de droevheid, als geseid is, voort.

* Dese omdat ze met de Liefde uyt een en de zelfde oorzaak ontstaan, zo kan daar van gezien worden pag. 70, 79.

Van de Droefheid. Ontstaat alleen uyt de waan, en is nodig daar af bevryd te zyn, omdat se ons hindert. Een zeker slag van droefheid, zyn dese: 1. *De Wanhoop.* 2. 'T *Berouw en Knaging.* 3. *Beschaemtheid.* 4. *Beklag.*

En 't is zottelyk een verloren goet door een opkweekende kwaad te herstellen.

Hy kan ook met syn plicht wel waarneemen, dat is, God voor alle dingen te kennen.

Pour commencer, les premières seront le désir et la joie. Étant donné qu'elles naissent des mêmes causes d'où provient l'amour, nous n'avons rien d'autre à en dire sinon que nous devons nous souvenir de ce qui nous avons affirmé alors ; là-dessus, nous les quittons.

(2) Nous devons leur ajouter la *tristesse,* dont nous osons dire qu'elle naît uniquement de l'opinion et de l'illusion qui en découle ; car elle provient de la perte de quelque bien. Nous avons dit plus tôt que tout ce que nous faisons doit tendre au progrès et à l'amélioration. Il est cependant certain qu'aussi longtemps que nous sommes tristes, nous nous rendons incapables de le faire ; c'est pourquoi il est nécessaire que nous nous en libérions ; ce que nous pouvons faire en pensant à des moyens de retrouver ce que nous avons perdu, si cela est en notre pouvoir. Sinon, nous devons quand même nous en libérer pour ne pas sombrer dans tous les maux qu'elle entraîne nécessairement avec elle. Et c'est, dans les deux cas, par la joie, car il est stupide de vouloir restaurer et améliorer un bien perdu en désirant et provoquant nous-même un mal.

(3) Enfin, qui emploie bien son entendement doit nécessairement connaître Dieu avant tout. Or, Dieu, comme nous l'avons prouvé, est le bien suprême et tout bien. Donc, il s'ensuit incontestablement que celui qui emploie bien son entendement ne peut sombrer dans aucune tristesse. Comment le pourrait-il en effet ? Il se tient dans ce bien qui est tout bien et dans lequel réside toute la joie et la satisfaction de la plénitude. La tristesse naît donc de l'opinion ou de l'incompréhension, comme nous l'avons déjà dit.

Comme elles proviennent, avec l'amour, d'une seule et même cause, on peut voir sur ce sujet les p. 273 et 285.

De la tristesse. Naît uniquement de l'opinion, et il est nécessaire d'en être libéré parce qu'elle nous nuit. Sont une certaine espèce de tristesse : 1. le désespoir ; 2. le repentir et le remord ; 3. la honte ; 4. la plainte.

Et il est stupide de vouloir restaurer un bien perdu en provoquant un mal.

Il peut aussi mener à bien son devoir, c'est-à-dire connaître Dieu avant toutes choses.

[93]

CAP. VIII

Van Achting en Versmading, etc.

[1] Nu vervolgens dan zullen wy spreeken van de Achting en Versmading, van de Edelmoedigheid en Nedrigheid, van Verwaantheid en van de strafbare Needrigheid; om het goet en kwaad in deze wel te onderscheiden, zullen wy die voor voets opneemen.

Wat schifting de 3 uytwerkinge van 't gelove doet in deze ses; namelyk:

[2] De *Achting en Versmading* dan zyn maar in opzicht van iets groots off kleins, als dat wy eenige zaake kennen, het zy dit groots of kleins, in ons of buyten ons is.

1. Van de Achting en Versmading.

[3] De *Edelmoedigheid* strekt zig niet uyt buyten ons, en werd alleen toegepast zo eenen, die na de rechte waarde, zonder passien noch gemerk op de achting syns zelvs te hebben, syne volmaaktheid kend.

2. Van de Edelmoedigheid.

[4] De *Nedrigheid* is, als iemand syne onvolmaaktheid, zonder gemerkt te hebben op de verachting syns zelfs, kend: strekkende de Nedrigheid niet uyt buyten den nedriegen mensch.

3. Van de Nedricheid.

[5] De *Verwaantheid* is, als iemand zig zelfs komt toe te eigenen eenige volmaaktheid die niet in hem te vinden is. |

4. Van de Verwaantheid.

[94]

[6] De *Strafbare Nedrigheid* is, als iemand an zig toepast eenige onvolmaaktheid die aan hem niet behoort. Ik en spreeke niet van de geveynsde, die om andere te bedriegen, zonder te meenen haar verneederen; maar van zulke, die de onvolmaaktheden, die zy hun toepassen, ook zodanig meenen te zyn.

5. Van de strafbare Nedricheid.

[7] Dit dan aldus aangemerkt zynde, zo blykt dan daar uyt genoegzaam, wat voor goet en kwaad ieder van deze *passien* in zich heeft. Want wat belangen de *Edelmoedicheid* en *Nedrigheid*, deze geven door hun zelfs haar voortreffelykheid te kennen. Want wy zeggen dat den bezitter des zelfs syne volmaaktheid en onvolmaaktheid na waarde kend.

Namentlyk een kennisse van volmaaktheid en onvolmaaktheid.

CHAPITRE VIII

De l'estime et du mépris, etc.

(1) Nous allons parler maintenant de l'estime et du mépris, de la noblesse et de l'humilité, de la prétention et du dénigrement de soi. Nous les examinerons l'un après l'autre pour en distinguer le bien et le mal.

Quelle distinction produit le troisième effet de la croyance dans ces six passions, à savoir :

(2) L'*estime* et le *mépris* se rapportent à ce que nous connaissons de grand ou de médiocre dans une chose, que ce grand et ce médiocre soient en nous ou hors de nous.

1. Estime et mépris.

(3) La *noblesse* ne s'étend à rien hors de nous et ne s'attribue qu'à celui qui connaît sa perfection à sa juste valeur, sans passions et indépendamment de l'estime qu'il a de lui-même.

2. Noblesse.

(4) Il y a *humilité* chez celui qui connaît son imperfection indépendamment de tout mépris de soi-même. L'humilité ne s'étend à rien hors de l'homme humble.

3. Humilité.

(5) Il y a *prétention* chez celui qui s'attribue une perfection qui ne se trouve pas en lui.

4. Prétention.

(6) Il y a *dénigrement de soi* chez celui qui s'attribue une imperfection qui ne lui appartient pas. Je ne parle pas des hypocrites qui, pour tromper les autres, se dénigrent sans y croire, mais de ceux qui croient vraiment en l'imperfection qu'il s'attribuent.

5. Dénigrement de soi.

(7) Ces observations étant faites, apparaît clairement ce qu'ont de bien et de mal en elles-mêmes chacune de ces passions. La *noblesse* et l'*humilité* nous font connaître leur excellence par elles-mêmes. Nous disons en effet que celui qui les possède connaît sa perfection et son imperfection à leur juste valeur.

À savoir une connaissance de la perfection et de l'imperfection.

Het welk het voornaamste is, zo ons de *reeden leerd,* waar door wy tot onse volmaaktheid geraaken. Want wy te recht onse macht en volmaaktheid kennende, zo zien wy daar door klaarlyk wat het is dat ons te doe staat, om tot ons goet einde te geraaken. En wederom, als wy ons gebrek en onmacht kennen, zo zien wy wat ons te vermyden staat.

[8] Wat *de Verwaantheid en strafbaare Nedrigheid* angaat, de beschryving des zelfs geeft ook te kennen dat zy ontstaan uyt zekere waan; want wy zeiden dat zy toegepast [95] word aan sulk een, de welke eenige volmaaktheid, die | aan hem niet behoord, nochtans zig zelfs toeschryft. En de strafbare Nedrigheid het reghte tegendeel.

Wat in de Verwaantheid er strafbare nedrigheid.

[9] Uyt dit gezeide dan blykt, dat, zo goet en heylzaam als daar is de Edelmoedigheid en ware Nedrigheid, dat daar en tegen de Verwaantheid en strafbare Nedrigheid ook zo kwaad en verdervende is. Want geene en steld niet alleen den bezitter in een zeer goede stant, maar ook daar by is zy de rechte trap, door de welke wy opklimmen tot ons opperste heyl. Maar deze en belet ons niet alleen om tot onse volmaaktheid te geraaken, maar brengt ons ook geheel tot ons verderf. De strafbare Nedrigheid is't die ons belet te doen, 't geen wy anders mosten doen, om volmaakt te werden; gelyk wy dat zien in de Twyffelaars (*Scepticis*), die, door dien zy Loochenen dat de mensch eenige waarheid kan hebben, haar zelfs daar van door deze ontkenning beroven. De Verwaantheid is 't die ons doet dingen ter hand neemen, die regel regt tegen ons verderf strekken, gelyk men ziet in alle die, die gewaant hebben en wanen met God wonderwel te staan, en door de selve, vuur en water braveren, en so vast ellendig ter dood geraaken, geen gevaar ontziende, alles getroost zynde. |

Wat in de strafbare Nedrigheid.
De Edelmoedigheid en ware Nedrigheit is goet en heilzaam; maar de verwaantheid en strafbare Nedrigheid kwaad en verdervende.

Et cela, comme *la raison nous l'enseigne,* est le meilleur moyen pour atteindre notre perfection. Car si nous connaissons notre pouvoir et notre perfection correctement, nous voyons par là clairement ce que nous avons à faire pour atteindre notre bonne fin. De plus, si nous connaissons notre déficience et notre impuissance, nous voyons ce que nous avons à éviter.

(8) Concernant la prétention et le dénigrement de soi, leur définition montre qu'ils naissent d'une certaine illusion ; nous avons dit en effet que l'on reconnaît de la prétention en celui qui s'attribue quelque perfection bien qu'elle ne lui appartienne pas. Et le dénigrement de soi en est l'exact contraire.

Ce qu'il y a dans la prétention et dans le dénigrement de soi.

Ce qu'il y a dans le dénigrement de soi.

(9) De ce qui a été dit, il apparaît donc que la noblesse et l'humilité vraie sont aussi bonnes et salutaires qu'au contraire la prétention et le dénigrement de soi sont mauvais et malsains. Les premières, en effet, mettent non seulement leur possesseur en un état excellent, mais elles sont encore le véritable escalier par lequel nous montons vers notre bien suprême. Les derniers, au contraire, nous empêchent non seulement d'atteindre notre perfection, mais nous mènent encore à notre entière destruction. Le dénigrement de soi nous empêche de faire ce que sans elle nous devrions faire pour devenir parfait, comme on le voit chez les sceptiques qui, niant que l'homme puisse accéder à quelque vérité, s'en privent eux-mêmes par cette négation. La prétention nous fait entreprendre des choses qui nous mènent directement à notre destruction, comme on le voit chez tout ceux qui ont cru et croient être en excellents termes avec Dieu, et par là n'appréhendant aucun danger, confiants en tout, bravent le feu et l'eau et meurent ainsi très misérablement.

La noblesse et l'humilité vraie sont bonnes et salutaires, mais la prétention et le dénigrement de soi sont mauvais et malsains.

[96] [1] De Achting belangende en Verachting, van dese is niet meer te zeggen, als ons wel indachtig te maaken het geene wy hier te vooren van de liefde gezeid hebben.

Wat in de achting en in de verachting: ziet pag. 93.

CAP. IX

Van Hoope, Vreeze etc.

[1] Van de Hope en Vreze, van de Verzekerdheid, Wanhoop en wankelmoedigheid, van de Moed, Stoutheid en Volghyver, van de Flaauwmoedigheid en Vervaartheid, zullen wy nu aanvangen te spreeken, en een voor een na onze gewoonte voorneemen; en dan, welke van dese ons hinderlyk, welke ons vorderlyk konnen zyn, aanwysen.
Al het welke wy zeer licht konnen doen, indien wy maar wel opmerken op de begrippen, die wy konnen hebben van een zaake die toekomende is, het zy die goet, het zy die kwaad is.

Wat ons 't gelove aanwyst in deze volgende tien. Die namelyk ontstaan uyt de begrippen die wy van een saake hebben.

[2] De begrippen die wy ten opzigt van de saake zelve hebben, zyn, of dat die zake van ons als gebeurlyk word aangemerkt, dat is of kan komen of niet kan komen; of, datze noodzakelyk moet komen. Dit ten opzigt van de zaak zelve.

Wat dese begrippen zyn in opzigt van de zake zelve.

Ten opzigt dan van die de zaak begrypt is, dit: of dat hy iets moet doen om te bevorderen dat de zake komt, of om de zelve te beletten.

Wat ten opzigt van de gene, die ze begrypt.

[3] Uyt deze begrippen dan komen hervoort alle deze
[97] tochten, aldus: | Zo wy een zaake die toekomende is begrypen goet te zyn en dat ze zoude konnen geschieden, daar uyt krygt de ziele zo een gestalte die wy Hope noemen. De welke niet anders is <als> een zekere zlag van blydschap, gemengt nochtans met eenige droefheid.

Hoe nu alle dese passien uyt de begrippen voortkomen.
En 1. Hoe uyt de *Hope*.
Wat de *Hoope* is.

29 *suppl. B*

(10) Concernant l'*estime* et le *mépris*, il ne reste rien à dire, sinon qu'il faut se rappeler ce que nous avons dit plus haut de l'amour.

Ce qu'il y a dans l'estime et le mépris : voyez p. 301.

CHAPITRE IX

De l'espérance, de la peur, etc.

(1) Nous allons maintenant commencer à parler de l'espérance et de la peur, de la confiance, du désespoir et de l'hésitation, du courage, de la hardiesse et l'émulation, de la lâcheté et de la frayeur. Nous prendrons ces passions, à notre habitude, une par une, et nous montrerons celles qui sont nuisibles et celles qui sont utiles. Tout cela, nous pouvons le faire très facilement, si seulement nous observons bien les concepts que nous pouvons avoir de quelque chose à venir, que cela soit bon ou mauvais.

Ce que nous montre la croyance dans les dix passions suivantes : à savoir qu'elles naissent des concepts que nous avons d'une chose.

(2) Les concepts que nous avons relativement à cette chose elle-même sont : ou que nous considérons cette chose comme contingente, c'est-à-dire comme pouvant advenir ou ne le pouvant pas, ou comme devant nécessairement advenir. Cela, relativement à la chose elle-même.

Ce que sont ces concepts relativement à la chose elle-même.

Relativement à celui qui conçoit la chose : ou bien il doit agir favorablement pour que la chose advienne, ou bien agir pour empêcher qu'elle advienne.

Ce qu'ils sont relativement à celui qui les conçoit.

(3) De ces concepts dérivent toutes ces passions, comme suit :

Et comment toutes ces passions proviennent des concepts.

Si nous concevons une chose à venir comme bonne, et devant pouvoir se réaliser, l'âme en retire un état que nous appelons *espérance* et qui n'est rien d'autre qu'une certaine espèce de joie, mêlée cependant à quelque tristesse.

1. Comment en vient l'espérance.

Ce qu'est l'espérance.

En wederom als wy de mogelyk komende saake oordelen kwaad te zyn, daar uyt komt de gestalte in onse ziele, die wy vreze noemen.

2. Hoedanig de vreeze.

Dog als de zaake van ons begreepen word goet, en daar by noodzakelyk te zullen komen, daar van dan komt in de ziele die gerustheid, die wy noemen Verzekerdheid; het welk een seekere blydschap is, niet vermengt met droelfheid, gelyk in de Hope.

3. Hoedanig de verzekertheid en wat die is.

Dog indien wy de zaake begrypen kwaad te zyn, en noodzaakelyk te zullen komen, hiervan daan komt in de ziele wanhoop; de welke niet anders is als een seekere slach van droefheid.

4. Hoedanig de wanhoop is en wat die is.

[4] Tot hier toe dan van de passien in dit kapittel vervat gesprooken hebbende, en de beschryvinge der zelver gemaakt op een bevestigende wyze, en alzo gezeid wat een ieder des zelfs is; zoo konnen wy ook de zelve, [98] omkerende, beschryven op een ontkennende wyse, | namentlyk aldus: Wy hoopen dat het kwaat niet en zal komen; wy vreezen dat het goet niet en zal komen; wy zyn verzeekerd dat het kwaad niet zal komen; wy wanhopen dat het goet niet en zal komen.

Dus ver van de passien uyt de begrippen in opzigt van de zaak zelve.

[5] Dit dan nu gezeid hebbende van de passien, voor zo veel die komen uyt de begrippen ten opzigt van de zaake selve, nu hebben wy te spreeken van die de welke ontstaan uyt de begrippen ten opzigt van die de zaake begrypt; te weten:

Volgt nu van die die voortkoomen uyt de begrippen in opzigt van die de Saak begrypt:
1. Hoedanig de Wankelmoedigheid;
2. Hoedanig de Moed.
3. Hoedanig de Kloekmoedigheid.

Als men iet moet doen om de zake voort te brengen, en wy daar af geen besluyt en maaken, zo krygt de ziel een gestalte die wy Wankelmoedigheid noemen; maar als zy tot het voortbrengen van de zaake mannelyk besluyt, en die voortbrengelyk is, als dan word het Moed genoemd; en die zaake beswarlyk om voort te brengen zynde, zo word het Kloekmoedigheid genoemd of Dapperheid.

De plus, si nous jugeons que la chose qui peut advenir est mauvaise, de là vient dans notre âme l'état que nous appelons *peur*.

2. Comment la peur.

Mais si nous concevons la chose comme bonne et comme devant en outre nécessairement advenir, de là naît en l'âme cette tranquillité que nous appelons *confiance*. C'est une certaine espèce de joie, sans mélange de tristesse, contrairement à l'espérance.

3. Comment la confiance et ce qu'elle est.

Mais si nous concevons la chose comme mauvaise, et devant nécessairement advenir, de là naît en l'âme le *désespoir* qui n'est rien d'autre qu'une certaine espèce de tristesse.

4. Comment vient le désespoir et ce qu'il est.

(4) Ayant jusqu'ici parlé des passions contenues dans ce chapitre, ayant donné leur définition et dit ce qu'est chacune d'elles sur un mode affirmatif, nous pouvons aussi les définir, inversement, sur un mode négatif, à savoir ainsi : nous espérons que ce qui est mauvais n'adviendra pas, nous craignons que ce qui est bon n'advienne pas ; nous sommes confiants de ce que le mauvais n'adviendra pas, nous désespérons de ce que le bon ne vienne pas.

Jusqu'ici des passions provenant des concepts, relativement à la chose elle-même.

Suivent maintenant celles qui proviennent des concepts, relativement à celui qui conçoit la chose.

(5) Maintenant que nous avons dit cela des passions en tant qu'elles naissent des concepts relativement à la chose elle-même, nous avons à parler de celles qui naissent des concepts relativement à celui qui conçoit la chose, à savoir :

1. Comment l'hésitation.
2. Comment le courage.
3. Comment l'intrépidité.

Si nous devons agir pour qu'elle se produise, mais sans prendre aucune décision, l'âme en retire un état que nous appelons *hésitation* ; mais si elle décide fermement de l'accomplissement de la chose, et que cela peut s'accomplir, c'est alors ce qu'on appelle le *courage* ; et si la chose est difficile à accomplir, cela s'appelle *intrépidité* ou *bravoure*.

Doch als iemand een zaake besluyt te doen, omdat het een ander (hem voorgedaan hebbende) wel gelukt is, soo noemt men het Volgyver.

4. Hoedanig de Volgyver.

Als iemand weet wat besluyt hy moet maaken, om een goede zaake te bevorderen, en een kwade te beletten, | sulks nochtans niet en doet, dan zo noemt men [99] het Flaaumoedigheid; en de zelve heel groot zynde, noemt het Vervaartheid. Eyndelyk de Belgzugt of *Jalousie* is een sorge die men heeft, om iets dat nu verkregen is alleen te mogen genieten en behouden.

5. Hoedanig de Flaauwmoe digheid, Verwaartheid en Belgzugt.

[6] Dewyl ons dan nu bekend zyn waar uyt deze togten komen te ontstaan, zo zal ons heel lichtelyk zyn te betogen, welke van die goet, welke kwaad zyn.

Welke nu van deze goet en welk kwaad zyn, en uyt een kwaade waan voortkomen.

Wat dan de Hoope, Vreeze, Verzekertheid, Wanhoop en Belgzugt aangaat, het is zeeker dat zy uyt een kwaade opinie ontstaan. Want, gelyk wy nu al vooren bewezen hebben, alle dingen hebben haar noodzaakelyke oorzaaken, en moeten zodanig als zy geschieden, noodzakelyk geschieden.

En alhoewel de [37]Verzekerdheid en Wanhoop, in die onverbrekelyke ordre en gevolg van oorzaaken (dewyle daar alles onverbrekelyk en onvrikbaar is) plaatse scheynd te hebben, zo is 't nogtans (de waarheid daar van wel ingezien zynde) verre daar van daan. Want Verzekerdheid en Wanhoop en zyn nooyt, tenzy zy als vooren Hoop en Vrees (want van deze hebben zy haar zyn) [100] geweest hebben. Als | by exempel: Als iemand het gene hy nog te verwagten heeft, goet waant te zyn, zo krygt hy die gestalte in syn ziele die wy Hoope noemen; en van dat gewaande goet verzekerd zynde, zo krygt de ziele die gerustheid die wy Verzekerdheid noemen. Het gene wy dan nu van de Verzekertheid zeggen, het zelve moet ook van Wanhoop gezeid worden. Dog volgens 't

Waar uyt de verzekertheyd en de wanhoop komt.

Mais si quelqu'un décide de faire quelque chose parce qu'un autre (qui l'a déjà fait) a réussi, on appelle cela *émulation*. Si quelqu'un sait quelle décision prendre pour favoriser une chose bonne et en éviter une mauvaise, et cependant ne la prend pas, cela s'appelle la *lâcheté*; et quand elle est très grande, cela s'appelle *frayeur*. Enfin, la *Jalousie* est une inquiétude que l'on a d'être seul à pouvoir conserver une chose que nous possédons actuellement et en jouir.

4. Comment l'émulation.

5. Comment la lâcheté, la frayeur et la jalousie.

(6) Puisque nous savons maintenant d'où ces passions en viennent à naître, il nous sera très facile de montrer lesquelles sont bonnes et lesquelles sont mauvaises. Pour ce qui est de l'espérance, de la peur, de la confiance, du désespoir et de la jalousie, il est certain qu'elles naissent d'une opinion inexacte. Comme nous l'avons en effet démontré plus haut, toutes les choses ont leur cause nécessaire, et doivent se produire nécessairement comme elles se produisent.

Lesquelles d'entre elles sont bonnes, lesquelles mauvaises, et qu'elles proviennent d'une opinion inexacte.

Et bien que la confiance et le désespoir semblent prendre place dans cet ordre et cette série inviolable des causes (puisque tout y est inviolable et inébranlable); néanmoins, si nous considérons bien ce qu'il en est en vérité, il en va tout autrement. Car la confiance et le désespoir n'apparaissent jamais sans que l'espérance et la peur ne soient apparues d'abord (car c'est d'eux qu'ils reçoivent leur être). Par exemple, si quelqu'un croit bon quelque chose qu'il doit encore attendre, son âme en retire un état que nous appelons espérance; et lorsqu'elle est assurée de ce bien présumé, l'âme en retire la tranquillité que nous appelons confiance. Ce que nous venons de dire de la confiance doit également être dit du désespoir.

D'où naissent la confiance et le désespoir.

geen wy van de Liefde gesegt hebben, zoo en konnen ook deze in geen volmaakt mensch plaatze hebben: dewyle zy dingen vooronderstellen die wy door haar veranderlyke aard (gelyk in de beschryving van de Liefde is aangemerk) welke zy onderworpen zyn, niet moeten aanhangen; nog ook van de welke (als in de beschryvinge van de haat getoond is) wy moeten afkerig zyn. Welke afhanginge en afkerigheid nochtans de mensch onderworpen is, die in deze passie staat, tot alle tyd.

Dat de zelve in geen volmaakt mensche plaats konnen hebben en waarom.

[7] [a]Wat de Wankelmoedigheyd, Flaauwmoedigheid en Vervaardheid belangen, door haar eigen aardt en natuur geven zy hare onvolmaaktheid te kennen: want alles wat zy t'onsen voordeel doen, komt niet uyt de werkinge | van haar natuur als negative. E.g., iemand die iets hoopt dat hy waant goet te zyn, 't welk nogtans niet goet is, en nogtans door syn Wankelmoedigheid of Flaaumoedigheid, de Moed die tot de uytvoeringe vereischt, komt te gebreeken, soo is 't dat hy van dat kwaad 't welk hy waande goet te zyn *negative* of by geval bevryd word. Deze dan en konnen ook geenzins in de mensch, die door de ware reeden geleid word, plaats hebben.

[101]

Onvolmaaktheid van de Wankelmoedigheid, Flaaumoedigheid en Vervaartheid.

En konnen de zelve in geen volmaakt mensch plaats hebben.

[8] Eyndelyk belangende de Moed, Stoutheid en Volgyver, van de zelve en is niet anders te zeggen als 't geene wy van de Liefde en Haat nu al gezeit hebben.

Van de zelve en is niet anders te zeggen als 't geene wy van de Liefde en Haat nu al gezeit hebben. Van de resterende ziet pag. 79 et seq.; en pag. 86 et seq.

CAP. X

Van Knaging en Berow

[1] Van de Knaging en het Berouw zullen wy voor tegenwoordig, doch kortelyk spreeken. Deze dan en zyn nooyt als door verrassing; want de knaging komt alleen hier uyt, dat wy iets doen van't welk wy dan twyffelen

Wat het gelove ons zegt van de Knaging en 't Berouw. En waar uyt die ontstaan.

Suivant ce que nous avons dit de l'amour, ces passions ne peuvent toutefois se trouver en aucun homme parfait, parce qu'elle supposent des choses auxquelles nous ne devons pas nous lier, du fait de la nature périssable à laquelle elles sont soumises (comme nous l'avons observé dans la description de l'amour). Nous ne devons pas plus les avoir en aversion (comme nous l'avons observé dans la description de la haine). Néanmoins, l'homme plongé dans ces passions sera toujours soumis à de tels liens et de telles aversions.

Qu'elles ne peuvent se trouver en un homme parfait, et pourquoi.

(7) Concernant l'hésitation, la lâcheté et la frayeur, elles montrent leur imperfection par leurs propres genre et nature. Car tout ce qu'elles font pour notre utilité ne vient d'une action de leur nature que négativement. Par exemple, quelqu'un espère une chose qu'il croit bonne, mais qui ne l'est pas, et cependant, par son hésitation ou sa lâcheté, le courage lui manque pour la produire ; ainsi, négativement ou par hasard, il est libéré de ce mal qu'il prenait pour un bien. Ces passions ne peuvent en aucun cas se trouver en celui qui est guidé par la raison.

Imperfection de l'hésitation, de la lâcheté et de la frayeur.

Et elles ne peuvent se trouver en un homme parfait.

Sur le reste, voir p. 285 sq. et p. 293 sq.

(8) Enfin, concernant le courage, l'intrépidité et l'émulation, il n'y a rien à ajouter sinon ce que nous avons déjà dit de l'amour et de la haine.

CHAPITRE X

Du remords et du repentir

(1) Nous parlerons à présent du remords et du repentir, mais brièvement. Ils ne sont jamais prévisibles, car le remords vient toujours de ce que nous faisons d'abord quelque chose dont nous doutons par la suite du caractère bon ou mauvais ; tandis que le repentir vient toujours de ce que nous avons fait quelque chose de mauvais.

Ce que la croyance nous dit du remords et du repentir.

Et d'où ils viennent.

of het goet is, of het kwaad is; ende het Berouw hier uyt, dat wy iets gedaan hebben dat kwaad is.
En om dat veel menschen (die haar verstand wel gebruyken) somtyds (vermids haar die hebbelykheid, die vereischt werd, om het verstand altyd wel te gebruyken, ontbreekt) afdwaalen; zo zoude men misschien [102] mogen denken, dat haar | deze Knaging en Berouw verder soude te rechte brengen, en dan daar uyt besluyten, gelyk soo de geheele wereld doet, datze goet zyn. Doch zo wy de zelve te regt willen inzien, wy zullen bevinden dat ze niet alleen niet goet en zyn, "nemaar in het tegendeel datze schadelyk, en dienvolgende dat ze kwaad zyn. Want het is openbaar, dat wy altyd meer door de Reeden en Liefde tot de waarheid, als door Knaging en Berouw te rechte komen. Schadelyk zyn zy dan en kwaad, want zy zyn een zeeker slag van droefheid, de welke van ons nu te vooren bewesen is schadelyk te zyn, en die wy derhalven daarom als kwaad moeten trachten van ons af te weren; gelyk wy dan dienvolgende ook dese als zodanig moeten schuwen en vlieden.

Dat ze de mensch scheint eenig voordeel te konnen doen.
Doch wel ingezien zynde, zyn schadelyk, kwaad, en waarom.

Zyn een zeeker slag van droefheid.

CAP. XI

Van Bespotting en Boerterye

[1] De Bespotting en Boerterye steunen op een valsche waan, en geven in de Bespotter en Boerter te kennen een onvolmaaktheid. Op een valsche waan ist dat zy steunen, omdat men meind dat den geenen die bespot word, de eerste oorzaak is van syne werken, en datze niet noodzaakelyk (gelyk de andere dingen in de Natuur) van God afhangen.
In de Bespotter geven zy een onvolmaaktheid te kennen, want of het geene zy bespotten is zodanig, dat het

Van de Bespottinge en Boerteryen waarop 't gelove zegt dat die steunen; namentlyk:
Op een valsche waan en welke die is; en waar uyt die voortkomt.
Waarom zy in de Bespotter een onvolmaaktheid te kennen geven.

(2) Et parce que de nombreux hommes qui utilisent bien leur entendement s'égarent parfois (parce que leur manque l'habitude requise pour utiliser toujours bien leur entendement), on pourrait peut-être penser que leur remords et leur repentir les reconduiraient sur le droit chemin, et conclure comme le monde entier le fait, qu'ils sont bons. Mais si nous les examinons correctement, nous verrons que non seulement ils ne sont pas bons, mais au contraire qu'ils sont néfastes et par suite mauvais. Car il est évident que nous parvenons toujours mieux à la vérité par la raison et l'amour, que par le remords et le repentir. Ils sont néfastes et donc mauvais, car ils sont une espèce de tristesse, de laquelle nous avons déjà démontré qu'elle était néfaste et que, comme mauvaise, nous devions pour cela tendre à l'éloigner de nous ; nous devons de même, par suite, les craindre et les fuir.

Qu'ils semblent pouvoir être de quelque utilité à l'homme.

Mais étant bien examinés, qu'ils sont néfastes, mauvais, et pourquoi.

Sont une certaine espèce de tristesse.

CHAPITRE XI

De la moquerie et de la raillerie

(1) La moquerie et la raillerie se fondent sur une fausse opinion et révèlent une imperfection dans le moqueur et le railleur. Elles se fondent sur une fausse opinion parce qu'on pense que celui dont on se moque est la cause première de ses actions et que celles-ci ne dépendent pas nécessairement de Dieu (comme les autres choses de la Nature).
Dans le moqueur se révèle une imperfection, car ou bien ce dont on se moque est tel qu'il est susceptible de moquerie, ou tel qu'il ne l'est pas.

De la moquerie et de la raillerie. Sur quoi la croyance dit qu'elles se fondent. À savoir : sur une opinion fausse ; ce qu'elle est et d'où elle provient.
Parce qu'elle révèle une imperfection dans le moqueur.

[103] bespotte|lyk is, of het is niet zodanig; indien niet zodanig, zo betonen zy een kwaden aard, bespottende het geene niet te bespotten is; indien Ja zodanig, zo betonen zy daar mede, in die geene die zy bespotten, eenige onvolmaaktheid te kennen, de welke zy niet met bespottinge, maar veel eer met goede redenen gehouden zyn te verbeteren.

[2] Het lachgen heeft geen opzicht op een ander, maar alleen op die mensch, die eenig goet in zich zelfs bemerkt; en omdat het is een seeker slach van de Blydschap, zo valt ook niet anders van de zelve te zeggen, als van de Blydschap nu al gezeyd is. Ik spreek van sulk lachgen, veroorzaakt door zeekere Idea die hem daar toe anport, en geenzins van sulk lachgen, veroorzaakt door beweeginge der geesten; van het selve, de wyl het nog op goet, noch op kwaad eenige opzicht heeft, hier te spreeken waar buyten ons oogmerk.

Van het lachgen en wat opzigt het heeft, en wat het is.

Is een zeeker slag van Blydschap. Siet pag. 91.

Doch niet van 't Lachen uyt beweging der geesten.

[3] Van de Nyd, Gramschap, Euvelneeming en zal hier niet anders te zeggen zyn, als ons eens te erinneren 't geene wy al voorens van de haat gezeyt hebben.

Van de Nyd, Gramschap en Euvelneming siet pag. 86.

CAP. XII

[104] *Van Eere, Beschaamtheid en Onbeschaamtheid*

[1] Van de Eere, Beschaamtheid en Onbeschaamtheid, zullen wy nu mede kortelyk spreeken. De eerste is een seeker slach van Blydschap, die een ieder in zig zelfs gevoeld, wanneer hy gewaar word dat zyn doen by andere geacht en geprezen word, zonder opzigt van eenig ander voordeel of profyt dat zy beoogen.

Wat het gelove ons in deze aanwyst en wat de Eere is.

Beschaamtheid is zeekere droevheid, die in iemand ontstaat als hy komt te zien, dat zyn doen by andere veracht word zonder opzigt van eenig ander nadeel of schaade dat zy beoogen.

Wat Beschaamtheid is.

S'il ne l'est pas, la moquerie révèle une nature mauvaise, qui se moque de ce dont il n'y a pas à se moquer. S'il l'est, cela montre par là qu'il reconnaît dans celui dont il se moque une imperfection, qu'il est tenu d'améliorer non par la moquerie mais par de bonnes raisons.

(2) Le rire ne renvoie à rien d'autre sinon à l'homme qui constate en lui-même quelque chose de bon ; et puisqu'il est une certaine espèce de joie, il n'y a rien à en dire qui n'ait déjà été dit de la joie. Je parle ici de ce rire produit par une certaine idée qui l'entraîne, et non de celui qui est produit par le mouvement des esprits animaux. Il serait hors de propos d'en parler ici car il est sans rapport au bien et au mal.

Du rire ; à quoi il renvoie, et ce qu'il est. Est une certaine espèce de joie. Voir p. 297.

Mais non du rire venant du mouvement des esprits animaux.

(3) Nous ne dirons rien ici de l'envie, de la colère et de l'indignation, sinon de se souvenir de ce que nous avons déjà dit plus haut de la haine.

Sur l'envie, la colère, l'indignation, voir p. 293.

CHAPITRE XII

De l'honneur, de la honte et de l'impudence

(1) Nous parlerons maintenant brièvement de l'*honneur*, de la *honte* et de l'*impudence*. L'honneur est un certaine espèce de joie, que chacun ressent en soi quand il voit que sa conduite est appréciée et louée par d'autres, sans relation à quelqu'autre avantage ou profit qu'ils viseraient.

Ce que la croyance nous en indique, et ce qu'est l'honneur.

La honte est une certaine tristesse qui naît en celui qui voit que sa conduite est méprisée par d'autres, sans relation à quelqu'autre désavantage ou dommage qu'ils viseraient.

Ce qu'est la honte.

De Onbeschaamtheid is niet anders als een ontbeering of uytschudding van schaamte, niet door de Reeden, maar of door onkunde van schaamte, gelyk in de kinderen, wilde menschen, etc., of door dien men, in groote versmaadheden geweest zynde, nu overal zonder omzien heen stapt.

Wat Onbeschaamtheid is.

[2] Kennende nu dan deze togten, zo kennen wy ook met een de ydelheid en onvolmaaktheid die zy in haar hebben. Want de Eere en Schaamte en syn niet alleen niet vorderlyk volgens het geene wy in hare beschryvinge hebben aangemerkt, maar ook (voor zo veel zy op [105] eigen | Liefde, en op een waan van dat de mensch een eerste oorzaak is van syn werk, en dienvolgende lof en laster verdiend, geboud zyn) zo zyn zy schadelyk, en verwerpelyk.

Dat dezelve ydel en onvolmaakt zyn en waarom.

Dat zy schadelyk zyn en te verwerpen.

[3] Doch ik wil niet zeggen, dat men zo by de menschen moet leven, als men buyten haar, daar *Eer en Schaamte* geen plaats heeft, leeven zoude; nemaar in tegendeel staa ik toe dat ons die niet alleen vrystaan te gebruyken als wy die tot nut van de menschen en om haar te verbeteren aanwenden, maar ook het zelve mogen doen met verkortinge van onse (anderzins volkomen en geoorlofde) eigen vryheid. Als by exempel: zo iemand zich kostelyk kleed, om daardoor geacht te zyn, deze zoekt een Eere die uyt de liefde syns zelfs hervoorkomt, zonder enige opzicht op syn even mensch te hebben; maar zo iemand syn wysheid (daar door hy aan syn eeven naasten konde vorderlyk zyn) ziet verachten, en met de voet treden, omdat hy een slecht kleed an heeft, deze doet wel dat hy (uyt beweging om haar te helpen) zich met een kleed, daar aan zy haar niet en stooten, verziet, wordende alzo, om syn eeven mensch te winnen, syn eeven mensch gelyk.

Hoe wy evenwel de zelve hebben te gebruyken.

Word in een voorbeeld getoond.

L'impudence n'est rien d'autre qu'un manque ou un refus de la honte, non par la raison, mais par ignorance de la honte (comme chez les enfants, les sauvages, etc.) ou parce qu'on a été dénigré au point de passer désormais par-dessus tout sans préoccupation.

Qu'ils semblent pouvoir être de quelque utilité à l'homme.

(2) Maintenant que nous connaissons ces passions, nous connaissons aussi dans le même temps la vanité et l'imperfection qu'elles ont en elles. L'honneur et la honte, en effet, selon ce que nous avons vu dans leur définition, non seulement n'offrent aucune avantage, mais sont même néfastes et à rejeter (en tant qu'elles se fondent sur l'amour propre et sur l'opinion que l'homme est cause première de ses actes et mérite par là compliments et reproches).

Mais étant bien examinés, qu'ils sont néfastes, mauvais, et pourquoi.

Sont une certaine espèce de tristesse.

(3) Mais je n'entends pas dire qu'il faut vivre parmi les hommes comme si nous vivions ailleurs, là où l'on ne rencontre ni honneur ni honte. Au contraire, je soutiens que non seulement il nous est permis de les employer si nous les convoquons pour l'utilité des hommes et leur amélioration, mais que nous pouvons le faire aussi lorsque notre liberté (par ailleurs complète et légitime) s'en trouve réduite.

Par exemple, celui qui s'habille luxueusement pour être admiré recherche un honneur qui vient de l'amour propre, sans aucune attention envers son prochain. Mais celui qui voit sa sagesse, par laquelle il pourrait être utile à son prochain, méprisée et piétinée parce qu'il est pauvrement habillé, fait bien (en vue de les aider) de se procurer des vêtements qui ne les choqueront pas, ressemblant ainsi aux autres hommes pour les conquérir.

Démontré par un exemple.

[4] Wat voorder de Onbeschaamtheid belangt, deze die toont zich zelvs aan ons zodanig, dat wy, om haare mismaaktheid te zien, alleen maar haare beschryving van noden hebben, en 't zal ons genoeg zyn.

Onbeschaamtheid is alleen door 't aanschouwen verfoeilyk.

[106] 5

CAP. XIII

Van Gunste, Dankbaarheid en Ondankbaarheid

[1] Zoo volgt nu van de *Gunste, Dankbaarheid* en *Ondankbaarheid*. Wat de twee eerste aangaat, zy zyn die nyginge die de ziele heeft, van syn eevennaasten eenig goet te gunnen en te doen: te gunnen, zeg ik, als aan hem die eenig goet gedaan heeft, weder goet gedaan wordt; te doen, zeg ik, als wy zelve eenig goet verkregen of ontfangen hebben.

[2] Ik weet wel dat meest alle menschen oordeelen deze tochten goet te zyn; doch niet tegenstaande dat zo derf ik zeggen, datze in een volmaakt mensch geen plaatse konnen hebben. Want een volmaakt mensch, woord maar alleen door de noodzakelykheid, zonder eenige andere oorzaak, bewogen, om syn evenmensch te helpen, en daarom vind hy zig om te helpen aan den aldergodlooste zo veel te meer verpligt, als hy ziet, zoo veel te grooter ellende en noodt in hem te wezen.

Niet tegenstaande dit zo konnen zy in geen volmaakt mensch plaats hebben, en de reden waarom.

[3] De *Ondankbaarheid* is een verachtinge van de *Dankbaarheid* gelyk de *Onbeschaamtheid* van de *Schaamte,* en dat alleen zonder eenig opzicht van reeden, maar alleen voortkomende door of gierigheid, of een al te groote liefde tot zich zelfs; en daarom, dan, en kan die in geen volmaakt mensch plaats hebben.

Wat ondankbaarheid is.

Uyt haar oorzaak ziet men dat in geen volmaakt mensch kan plaats hebben.

8 aangaat *corr. VL.*: aangaan *A*

(4) Quant à l'impudence, elle se présente à nous de telle manière que nous avons seulement besoin de sa définition pour voir sa laideur, et cela nous suffira.

l'impudence est exécrable au simple regard.

CHAPITRE XIII

De la faveur, de la reconnaissance et de l'ingratitude

1. Nous en venons maintenant à la faveur, à la reconnaissance et à l'ingratitude. Concernant les deux premières, elles sont l'inclination de l'âme à désirer et à faire quelque bien à son prochain. Je dis *à désirer* lorsqu'est fait du bien à celui qui a fait du bien ; je dis *à faire* lorsque nous avons nous-mêmes acquis ou reçu un bien.

2. Je sais bien que pour la plupart, les hommes jugent ces passions bonnes ; mais j'ose dire, malgré cela, qu'elles ne peuvent se rencontrer chez un homme parfait ; car un homme parfait n'est conduit à aider son prochain que par la nécessité, à l'exclusion de toute autre cause. C'est pourquoi il se trouve d'autant plus contraint d'aider les pires dépravés qu'il voit en eux plus de misère et de besoin.

Malgré cela, elles ne peuvent se rencontrer en un homme parfait, et la raison de cela.

3. L'ingratitude est un mépris envers la gratitude comme l'impudence envers la honte, sans rapport avec la raison, mais qui provient seulement tantôt de l'avarice, tantôt d'un excès d'amour propre. C'est pourquoi elle ne peut se rencontrer chez un homme parfait.

Ce qu'est l'ingratitude.

Par sa cause, nous voyons qu'elle ne peut se rencontrer en un homme parfait.

[107]

CAP. XIV

Van het Beklagh
<En van't Goet en Kwaad in de Passien>

[1] Het *Beklagh* dan zal zyn het laatste, waar van wy inde verhandelinge der *passien* zullen spreeken, en met het welk wy zullen eyndigen. *Beklagh* *dan is zeeker slag van droevheid, uyt overweginge van eenig goet dat wy verlooren hebben ontstaande, en dat zodanig datter geen hoope is, het zelve zo weder te hebben. Zy geevt ons haar onvolmaaktheid alzo te kennen, dat wy haar maar beschouwende de zelve terstond kwaad keuren. Want wy nu al vooren hebben bewezen, dat het kwaad is zig zelve te verbinden en vast te maaken aan dingen die ons lichtelyk, of ooyt konnen komen te gebreeken, en die wy niet en konnen hebben als wy willen. En dewyl het een zeker *slach is van droefheid, zo hebben wy die te schuwen, gelyk wy sulks voor dezen van de droefheid handelende, hebben aangemerkt.

[2] So meen ik dan nu genoegzaam aangewezen, en betoogt te hebben, dat alleenlyk het * Waare *Geloov* of de Reeden dat geene is, het welk ons tot de kennisse van 't goede en kwaade brengt. En zo wanneer wy zullen betoonen, dat de eerste en voornaamste oorzaak aller deser tochten is de *Kennisse,* zo zal klarlyk blyken, dat wy, ons verstand en reeden wel gebruykende, nooyt in een van deze die van ons te verwerpen zyn, zullen
[108] konnen komen te vallen. | Ik zeg ons *Verstand,* want ik niet en meyne, dat de Reeden alleen maghtig is, ons van alle deze te bevryden: gelyk wy dan zulks hier na op *syn* plaatze ook zullen bewysen.

[3] Doch als een voortreffelyke zaake hebben wy nopende de passien hier aan te merken, hoe dat wy zien en bevinden, dat alle die passien, welke

De laatste *passie* waar van ons de derde uytwerkinge vant geloof het onderscheid van goet en kwaad aanwyst, is 't Beklagh.

*Wat het is, en waar uyt het ontstaat. Is onvolmaakt, en om wat reden.

* Is een zeker slag van droefheid en als zulks te schuwen: ziet pag. 89.

* Het *Waare Geloov* dan of de *Reeden* het geene zynde, dat ons tot kennisse van goet en kwaad brengt, zo ist zeker, dat wy nooyt in 't geen kwaad is zullen komen te vervalle, zo wy maar de reeden wel gebruyken. Dog voornamelyk pag. 91.

Door de Reeden verstaan wy het Verstand, dat wat meerder is als de Reeden. Ziet Cap. 21.

Wat wy hier als een zeer aanmerkelyke zaak in de passien hebben aan te merken.

3 suppl. G

CHAPITRE XIV

Du regret
Et du bien et du mal dans les passions

(1) En traitant des passions, le *regret* sera la dernière dont nous parlerons et nous finirons par lui. Le *regret** est une certaine espèce de tristesse qui naît de la considération de quelque bien que nous avons perdu, et de telle manière qu'il n'y a aucun espoir de le récupérer. Il nous fait tellement reconnaître son imperfection que par un simple regard sur lui nous vérifions immédiatement qu'il est mauvais. Car nous avons déjà démontré auparavant qu'il est mauvais de se lier ou de s'attacher à des choses qui peuvent facilement ou parfois venir à nous manquer, et que nous ne pouvons obtenir quand nous le voulons. Et puisqu'il est une certaine espèce de tristesse, nous devons l'éviter, comme nous l'avons observé plus haut, en traitant de la tristesse.

(2) Je pense avoir donc suffisamment montré et démontré que seule la *croyance vraie* ou raison nous conduit à la connaissance du bien et du mal. Et lorsque nous démontrerons que la cause première et principale de toutes ces passions est la *connaissance,* il apparaîtra clairement que, usant bien de notre entendement et de notre raison, nous ne pourrons jamais tomber dans une de celles que nous devons rejeter. Je dis notre *entendement,* car je ne pense pas que la raison soit capable à elle seule de nous en libérer, comme nous le prouverons plus loin, en son lieu.

(3) Concernant les passions, nous devons encore ici tenir compte d'une chose remarquable, comme nous le voyons et le rencontrons dans toutes ces passions qui sont bonnes, d'un genre et

La dernière passion, par laquelle le troisième effet de la croyance nous indique la différence entre le bien et le mal est le regret.

* Ce qu'il est, et de quoi il naît. Qu'il est imparfait et pour quelle raison.

C'est une certaine espèce de tristesse et comme tel à éviter. Voyez page 295.

La croyance vraie ou la raison sont ce qui nous conduit à la connaissance du bien et du mal, en sorte qu'il est certain que nous ne tomberons jamais dans quelque mal si nous usons bien de la raison.

Mais principalement page 297.

Par la raison nous comprenons l'entendement, qui est quelque chose de supérieur à la raison. Voyez chap. 21.

Ce dont nous devons tenir compte comme d'une chose très remarquable dans les passions.

goet zyn, van zoodanig een aard en Natuur zyn, dat wy zonder de zelve niet en konnen zyn nog bestaan, en gelyk als wezentlyk tot ons behoren: als daar is *Lievde, Begeerte,* en alles wat aan de liefde eigen is.
Maar geheel anders is 't geleegen met die, de welke kwaad en van ons te verwerpen zyn; aangezien wy zonder de selve niet alleen zeer wel konnen zyn, maar ook dan eerst reght zyn, die wy behooren te zyn, als wy ons van de zelve hebben vry gemaakt.
[4] *Om dan noch meer klaarheid in alle deze te geven, diend aangemerkt, dat het fundament van alle goet en kwaad is *de Lievde vallende op seker voorwerp:* Want zo wanneer men niet en bemind het voorwerp, het welk alleen waardig is bemind te worden, namenlyk God, gelyk wy alvoorens gezeid hebben, maar die dingen die
[109] door | eigen aart en natuur vergankelyk zyn, zo volgt daar op dan noodzakelyk (dewyl het voorwerp zo veel toevallen, ja de vernietinge zelve onderworpen is) de haat, droefheid, enz., na veranderinge van het geliefde voorwerp. *Haat,* als iemand hem het beminde ontneemt; *Droefheid,* als hy het komt te verliezen; *Eere,* als hy op Liefde syns zelfs steunt; *Gunste* ende *Dankbaarheid,* als hy zyn even mensch niet en bemind om Godt. Doch in tegendeel van alle deze, zo [47]wanneer de mensch God komt te beminnen, die altyd onveranderlyk is en blyvt, zo is 't hem onmogelyk in deze poel van passien te vervallen. En daar om zo stellen wy voor een vaste en onvrikbare regul, [48]dat God is de eerste en eenige oorzaak van al ons goet, en een vrymaaker van al ons kwaad.
[5] [49]Zoo komt mede in aanmerkinge, dat alleen de Liefde, enz. onbepaald zyn: namentlyk hoe die meer en meer toeneemt, hoe die ook als dan voorttreffelyker word, aangezien die is vallende op een voorwerp dat

* Watt tot meerder klaarheid van al het gezeide aangemerkt dient te worden: de wyl het de grond is van alle goet en kwaad.

Nota bene

Uyt de welke een vaste en onvrikbare regul komt te volgen; en welke die is.

d'une nature tels que sans elles nous ne pourrions ni exister ni subsister, et qu'elles nous appartiennent essentiellement : sont ainsi l'*amour,* le *désir,* et tout ce qui est inhérent à l'amour.

Mais il en va tout autrement de celles qui sont mauvaises et que nous devons rejeter, attendu que sans elles, nous pouvons non seulement très bien exister, mais encore nous ne sommes vraiment ce qu'il nous convient d'être que lorsque nous nous en sommes libérés.

(4) Pour donner encore plus de clarté dans tout cela, on doit remarquer que le fondement de tout bien ou mal est *l'amour s'attachant à un certain objet.* Car toutes les fois que quelqu'un n'aime pas l'objet qui est seul digne d'être aimé, à savoir Dieu, comme nous l'avons dit plus haut, mais des choses qui par leur genre et leur nature sont éphémères, il s'ensuit nécessairement (parce que l'objet est soumis à tant d'accidents, jusqu'à sa propre destruction) de la haine, de la tristesse, etc., selon les changements de l'objet aimé. La *haine,* si quelqu'un lui retire l'objet qu'il aime ; la *tristesse,* s'il vient à le perdre ; la *gloire,* s'il s'appuie sur l'amour propre ; la *bienveillance* et la *gratitude,* s'il n'aime pas son prochain pour Dieu.

Mais si au contraire de cela, l'homme parvient à aimer Dieu, qui est et demeure toujours immuable, il lui est alors impossible de tomber dans ce marais des passions. C'est pourquoi nous posons ainsi comme règle ferme et constante que Dieu est la cause première et unique de tout notre bien et celui qui nous libère de tout notre mal.

(5) Remarquons enfin que seuls l'amour, etc., sont illimités : c'est-à-dire qu'il devient d'autant plus excellent qu'il augmente de plus en plus, étant donné qu'il s'attache à un objet infini ; c'est pourquoi il peut

Ce qui doit être remarqué pour plus de clarté dans ce qui a été dit, car c'est le fondement de tout bien ou mal.

Nota bene.

D'où suit une règle ferme et constante, et ce qu'il est.

oneyndig is; waarom ze dan alle tyd kan toeneemen, het welk in geene andere zaake als alleen in deze en kan
[110] plaatze grypen. En dit zal ons misschien hier na een | stoffe zyn waar uyt wy de onsterffelykheid van de ziel zullen bewyzen, en hoe off op wat wyze die zyn kan.
[6] Tot hier toe dan gesprooken hebbende van alles 't geen ons de derde manier of uytwerkinge van het ware gelove aanwyst, zoo zullen wy nu voortgaan en spreeken van de *Vierde* en *Laatste* uytwerkinge, die by ons pag. 76 nog niet en is gesteld.

En ook de onsterfelykheid van de ziel gelyk dat uyt de zelve grond hier na getoond woord Cap. 23.

CAP. XV

Van 't Ware en Valsche

[1] Nu dan laat ons eens zien van het *Waare* en *Valsche*, het welk ons de vierde en laatste uytwerkinge van dit waare gelov aanwyst. Om dit dan te doen, zo zullen wy eerst de beschryvinge van waarheid en valscheid stellen: *Waarheid* dan is een bevestiginge (of ontkenninge) die men doet van eenige zaak, overeenkomende met de zelve zaak; en *Valsheid* een bevestiginge (of ontkenninge) van de zaake, die niet met de zaake zelve overeenkomt.
[2] [50]Doch dit zo zynde, zal het schynen datter geen onderscheid is tusschen de valsche en ware *Idea,* ofte dewyle dit of dat te <bevestigen of te> ontkennen ware wyze van [23]denken zyn, en geen ander onderscheid hebben, als dat de eene met de zaak overeenkomt, en de ander niet, datze dan ook niet dadelyk, [51]maar alleen door reeden verschillen; en als dit dan dus zoude

Dat uyt de beschryving van *Waarheid* en *Valsheid* scheynt te volgen, datter geen onderscheid is tusschen ware en valsche *Ideen.*

6-10 haec conscripta sunt in inferiore margine pag. [109] *13* 76 *correxi* : 75 *A* *24 suppl. B*

toujours augmenter, ce qui ne peut avoir lieu qu'avec cette seule chose et aucune autre. Et par la suite cela sera peut-être pour nous une matière à partir de laquelle nous démontrerons l'immortalité de l'âme, et comment ou de quelle manière elle est possible.

(6) Ayant jusqu'ici parlé de tout ce que le troisième mode ou effet de la croyance vraie indique, nous poursuivrons maintenant et parlerons du quatrième et dernier effet que nous n'avions pas encore exposé page 279.

Et aussi de l'immortalité de l'âme, démontrée à partir du même fondement au chapitre 23.

CHAPITRE XV

Du vrai et du faux

(1) Voyons donc maintenant ce que nous indique le quatrième et dernier effet de cette croyance vraie sur le *vrai* et le *faux.* Pour ce faire nous devons d'abord établir la définition de vérité et de fausseté : la *vérité* est une affirmation (ou négation) que l'on fait sur une chose et qui s'accorde avec la chose même ; et la *fausseté* une affirmation (ou négation) concernant la chose qui ne s'accorde pas avec la chose même.

(2) Mais cela étant, il semblera qu'il n'y a aucune différence entre l'idée fausse et la vraie, ou qu'il n'y a pas entre elles une différence réelle, mais seulement de raison puisqu'affirmer ou nier ceci ou cela sont seulement

Qu'à partir de la définition de *vérité* et de *fausseté* suit apparemment qu'il n'y a pas de différence entre les idées vraies et les fausses.

[111] zyn, konde men met recht | vraagen, [52]wat voordeel doch d'eene met zyn waarheid, en wat schade doch d'ander door zyn valsheid heeft? en [53]hoe de eene weten zal, dat zyn bevatting of *Idea* meer met de zaak overeenkomt als de ander? Eyndelyk, van waar het komt dat de eene doold en de ander niet?

[3] Waar op voor eerst tot antwoord diend, dat de alder klaarste dingen, en zig zelfs en ook de valsheyd te kennen geven, in zulker voegen, dat het een groote dwaasheid zoude zyn te vraagen, hoe men van haar bewust zoude wezen: want, dewyle zy gezeid worden de alderklaarste te zyn, zo en kanner immers geen andere klaarheid wezen, door de welke zy zouden konnen verklaart werden; zo dat dan volgt, dat de waarheid, en zig zelfs, en ook de valsheid openbaard. Want de waarheid word door de waarheid, dat is door zig zelfs klaar, gelyk ook de valsheid door de zelve klaar is; maar nooyt woord de valsheid door zig zelfs geopenbaard of aangewezen. Soo dan [112] iemand die de Waarheid heeft | en kan niet twyffelen dat hy ze heeft; dog iemand die in *Valsheid* of in doling steekt, die kan wel waanen dat hy in waarheid staat: gelyk als iemand die droomt wel denken kan dat hy waakt, maar nooyt kan iemand, die nu waakt, denken dat hy droomt.

Met dit gezeid dan word ook eenigzins verklaard het geene wy gezeid hebben, van dat God de waarheid, of dat *de waarheid God zelve is*.

[4] Nu de oorzaak, waarom de eene van syne waarheid meer bewust is als de ander, is omdat de *Idea* van bevestiging (of ontkenning) met de natuur van de zaak geheel over een komt, en dienvolgende meer wezentheid heeft.

Op welke schyn word geantwoord.

Dat het zotheid is te vragen hoe men weet dat men weet.

De waarheid openbaart zig zelfs en ook de valscheid.
Maar de valsheid, geen valsheid.

Onderschyt tusschen een die in *Waarheid* en een die in *Valsheid* staat en met een voorbeeld verklaard.

En ook eenigzins van dat God de waarheid, of dat de waarheid God zelve is.
Waar door het komt dat van twee, die waarheid hebben, de eene meer van syn waarheid bewust is als de ander.

des modes de penser et ne se distinguent pas, sinon que l'un s'accorde avec la chose et l'autre non. Et s'il en était ainsi, on pourrait légitimement demander quel intérêt l'un trouve dans sa vérité, et quel tort fait à l'autre sa fausseté ? Et comment le premier saura-t-il que son concept ou idée s'accorde mieux que l'autre avec la chose ? Enfin, d'où que l'un s'égare et l'autre non ?

(3) À cela, je donne premièrement comme réponse que les choses les plus claires entre toutes se font connaître elles-mêmes et font aussi connaître la fausseté, de telle sorte que ce serait une grande folie de demander comment nous en sommes conscients. En effet, puisqu'elles sont dites les plus claires de toutes, aucune autre clarté ne pourra jamais se rencontrer qui puisse les éclairer davantage. D'où il suit que la vérité se montre elle-même et montre la fausseté. Car la vérité est claire par la vérité, c'est-à-dire par elle-même, de même que la fausseté est claire par elle ; mais la fausseté ne se montre ni ne se désigne jamais par elle-même. Dès lors, celui qui possède la vérité ne peut douter qu'il la possède, mais celui qui se trouve dans la fausseté ou dans l'erreur peut bien croire qu'il se tient dans la vérité, comme celui qui rêve peut bien se penser éveillé tandis que jamais celui qui est éveillé ne peut penser qu'il rêve.

En disant cela, nous avons en un sens éclairé ce que nous avions dit ; que Dieu est la vérité ou que *la vérité est Dieu même*.

(4) Maintenant, la cause pour laquelle l'un est plus conscient de sa vérité que l'autre tient à ce que l'idée affirmée (ou niée) s'accorde totalement avec la nature de la chose, et a par suite plus d'essence.

Réponse à une telle illusion

Il est stupide de demander comment on sait que l'on sait.

La vérité se montre elle-même et montre la fausseté
Mais pas la fausseté comme fausseté.
Différence entre celui qui est dans la vérité et celui qui est dans la fausseté, éclairée par un exemple.

Et aussi qu'en un sens Dieu est la vérité ou que la vérité est Dieu même.

D'où vient que de deux qui détiennent la vérité, l'un en est plus conscient que l'autre.

[5]*Om dit beter te begrypen, diend aangemerkt dat het *Verstaan* (schoon het woord anders luyd) is een suyvere of pure *Lyding*, dat is, dat onse ziel in dier voegen veranderd word, datze andere wyze van denken krygt, die zy te vooren niet en hadde. Als nu iemand, door dien het geheele voorwerp in hem gevrogt heeft, diergelyke gestalte of wyzen van denken krygt, zoo is het klaar
[113] dat | die een geheel ander gevoel van de gestalte of hoedanigheid van het voorwerp bekomt, als een ander die zo veel oorzaaken niet gehad heeft, en zo, tot zulks of te bevestigen, of te ontkennen, door een ander lichter werking (als door wynige of minder toevoeginge in <zig> 't zelve gewaar wordende) bewogen wordt.

[6] Hier uyt ziet men dan de volmaaktheid, van een die in *Waarheid* staat, gesteld tegen een die in de zelve niet en staat. De wyl dan de eene lichtelyk, de ander niet lichtelyk verandert, zo volgt daar uyt dan dat de eene meer bestandigheid en wezentheid heeft, als de ander; en zo ook om dat die wyzen van denken, welke met de zaak overeenkomen, meer oorzaaken gehad hebben, zo hebben zy ook in haar meer bestandigheid en wezentheid; en dewyl zy gehel met de zaak overeenkomen, zo is 't onmogelyk dat zy in eenige tyd van de zaak anders konnen aangedaan worden, of eenige veranderinge lyden, de wyl wy nu al voorens gezien hebben, dat de wezentheid van een zaak onveranderlyk is. Al het welke in de valsheid geen plaats heeft.

En met dit gezeide zal al het vorige gevraagde genoegzaam beantwoord zyn.

* Wat aangemerkt diend om dit beter te begrypen.

Waar uyt dan de volmaaktheid van een die in waarheid staat, boven een die daar niet in staat, gezien werd.

Want hy is bestanding om dat hy van de zaak nooyt anders aangedaan kan worden.

16 suppl. G

(5) Il faut remarquer, pour mieux comprendre cela, que comprendre (bien que le mot résonne autrement) est une simple ou pure passion, en ce que notre âme est modifiée de telle manière qu'elle reçoit d'autres modes de pensée qu'elle n'avait pas auparavant. Maintenant, si quelqu'un reçoit de telles formes ou de tels modes de pensée parce que l'objet tout entier a agi sur lui, il est clair qu'il obtient par là une toute autre perception de la forme ou de la qualité de l'objet qu'un autre qui n'a pas reçu tant de causes et se trouve ainsi conduit à affirmer et à nier par une action différente et plus faible (ne percevant en lui l'objet qu'au travers d'affections moindres ou moins nombreuses).

(6) Nous voyons donc par là la perfection de celui qui se tient dans la vérité, par opposition à celui qui ne s'y tient pas. Puisque l'un change facilement et l'autre non, il suit que l'un a plus de persistance et d'essence que l'autre. Et aussi, parce que ces modes de pensée qui s'accordent avec la chose ont eu plus causes, ils ont également en eux plus de persistance et d'essence ; et puisqu'ils s'accordent totalement avec la chose, il est impossible qu'à un moment donné ils soient différemment affectés par la chose, ou subissent un quelconque changement car comme nous l'avons dit plus haut, l'essence d'une chose est immuable. Rien de cela ne se rencontre dans la fausseté.

On a ainsi répondu de manière suffisante aux questions précédentes.

Ce qu'il faut remarquer pour mieux comprendre cela.

D'où l'on voit la perfection de celui qui se tient dans la vérité par rapport à celui qui ne s'y tient pas.

Car il est persistant parce qu'il ne peut jamais être affecté différemment par la chose.

[114]

CAP. XVI

Van de Wille

[1] Wetende dan nu wat *goet* en *kwaad, waarheid* en *valsheid is*, en ook waar in de *welstand* van een *volmaakt mensch* bestaat, zal 't nu tyd zyn om tot onderzoek onzes zelfs te komen, [54]en eens bezien of wy tot zo een welstand vrywillig of genoodzaakt komen?
Hier toe is van nooden, eens te onderzoeken wat, by die gene, die de *Wille* stellen, de *Wille* is, en waar in die van de *Begeerte* onderscheiden word.
[2] De *Begeerte* hebben wy gezeid die nyginge te zyn, die de Ziele heeft tot iets 't geen zy als goet keurt; zo dat dan daar uyt volgt, dat eer onse begeerte zich uyterlyk tot iets uytstrekt, in ons al voorens een besluyt is gegaan, van dat zulk iet goet is. Welke bevestiging dan, of algemeen genomen, de magt van bevestigen en ontken-
[115] nen, de * *Wille* genoemt word. |
[3] Soo komt het nu dan daarop aan, of deze *Bevestiging* van ons vrywillig of genoodzaakt geschied, dat is, of wy iets van een zaak bevestigen of ontkennen, zonder dat [55]eenige uytwendige oorzaak ons tot zulks dwingt. Doch by ons is al bewezen, dat een zaak, niet door zig zelfs wordende verklaart, of welkers *Wezentlykheid* niet aan syn *Wezentheid* is behorende, noodwendig een uytterlyke oorzaak moet hebben; en dat een oorzaak, die iets zal voortbrengen, zulks

Wat ons 't ware geloof geleert heeft volgens de derde uytwerking, en ook de vierde.

Of wy tot het geen zy ons geleert heeft vrywillig of genoodzaakt komen? en om dit te onderzoeken wat ons daar toe nodig is.

2* De *Wille* dan genomen voor de *Bevestiging*, of het *Besluyt*, die verschilt hier in van het *Waare Geloove*, datze zig uytstrekt ook tot het geen niet waarlyk goet is; en dat daarom: om dat het overtuyg niet zodanig is, dat het klaar gezien wort niet anders te konnen zyn; gelyk dit alles in het ware geloof zodanig is, en moet zyn, de wyle uyt het zelve niet als de goede begeerte voortkomen. Maar van de *Waan* verschilt zy ook hier in dat zy wel 't eeniger tyd zoude konnen onfeylbaar en zeeker zyn; dat in de *Waan*, die van gisse en meyne bestaat, geen plaats heeft.
Alzoo dat men die een *Gelove* zoude konnen noemen, in aanzien zy zoo zeker zoude gaan, en *Waan* in aanzien zy de dooling onderwurpen is.

CHAPITRE XVI

De la volonté

(1) Maintenant que nous savons ce que sont bien et mal, vérité et fausseté, et aussi en quoi consiste le bien-être d'un homme parfait, il est temps d'en venir à la recherche de ce que nous sommes et de voir si nous parvenons à ce bien-être librement ou par nécessité.

Il est requis pour cela de rechercher ce qu'est, pour ceux qui la supposent, la volonté, et ce qui en elle la rend différente du désir.

(2) Le désir, avons nous dit, est cette inclination de l'âme vers ce qu'elle estime être bon, d'où il suit qu'avant que notre désir s'étende à l'extérieur vers quelque chose, s'est d'abord produite en nous la décision que cette chose était bonne. Cette affirmation ou, en général, le pouvoir d'affirmer ou de nier, s'appelle volonté.[1]

(3) Nous en venons donc maintenant à ceci : si cette affirmation nous vient librement ou par nécessité, c'est-à-dire si nous affirmons ou nions quoi que ce soit d'une chose sans y avoir été contraint par quelque cause extérieure. Or, nous avons déjà démontré qu'une chose qui n'est pas conçue par elle-même, ou dont l'existence n'appartient pas à son essence, doit nécessairement provenir d'une cause extérieure ; et aussi qu'une cause qui doit produire quelque chose doit la produire

Ce que nous a appris la connaissance vraie suivant le troisième effet, ainsi que le quatrième.

Si nous parvenons librement ou par nécéssité à ce qu'elle nous a enseigné, et pour le rechercher, ce qui est requis.

[1] La volonté, prise comme l'affirmation ou la décision, se distingue en cela de la croyance vraie qu'elle s'étend également à ce qui n'est pas véritablement bon, pour la raison suivante : parce que la conviction n'est pas telle que ce qu'elle fait voir clairement ne puisse être autrement, alors qu'il en est ainsi et qu'il doit en être ainsi dans la croyance vraie parce que d'elle ne proviennent rien d'autre que de bons désirs.

Mais elle se distingue aussi de l'opinion en ce qu'elle peut être à l'occasion véridique et certaine, ce qui ne se rencontre pas dans l'opinion qui n'est que supposition et conjecture. De sorte qu'on pourrait la nommer croyance en ce qu'elle peut être certaine, et opinion en tant qu'elle est susceptible d'erreur.

noodzaakelyk moet voortbrengen. Zo dan ook moet volgen dat dit of dat bezonderlyk te willen, dit of dat van een zaak bezonderlyk te bevestigen of te ontkennen, dat zulks, zeg ik, dan ook door eenige <*>uytwendige oorzaak moet voortkomen: gelyk ook de beschryving die wy van de oorzaak gegeven hebben is, datze niet vry kan zyn.

Dat de oorzaak niet vry is, ziet pag. <42-43>.

[4] Dit zal mogelyk eenige niet voldoen, die gewent zyn haar verstand meer bezig te houden op de *Entia rationis*, als op de Byzondere dingen die waarlyk in de Natuur zyn; en zo doende, aanmerken zy het *Ens Rationis* niet als zodanig maar als een *Ens reale*. Want, om dat de mensch nu deze dan die *Will* heeft, zo maakt hy in syn ziele een algemene wyze, die hy Wille noemt, gelyk hy ook zo uyt deze man, en die man, een Idea maakt van
[116] mensch; en | om dat hy de *dadelyke wezens*, niet genoeg van de *wezens van reden* en onderscheid, zo gebeurt het dat hy de wezens van *Reden* aanmerkt als dingen die waarlyk in de Natuur zyn, en zo zig zelfs als een oorzaak stelt van eenige dingen, gelyk in de verhandeling van de zaak waar af wy spreeken niet wynig en gebeurt.
[117] Want, als men iemand vraagt: | waarom de mensch dit of dat wil? Men antwoord <*>omdat zy een Wil

Waardoor het komt dat men meent dat de Wil iets wezentlyks zy.

'T welk in deze zaake zeer dikwils gebeurt.

Daar zy nogtans maar een.

<3*> 'T is zeeker dat het Byzonder willen moet hebben een uyterlyke oorzaak door de welke datze zy; want, aangezien tot het wezen des zelfs de wezentlykheid niet en behoord, zoo moet ze noodzakelyk zyn door de wezentlykheid van iets anders.

Nota. <4*> Te zeggen: { } de uytwerkende oorzaak des zelfs en is geen Idea, maar de Wille zelve in de mensch; en het *Verstand* is een oorzaak, zonder welke de Wil niet en kan; *ergo* de *Will*, onbepaalt genomen, en ook het *Verstand*, geen wezens van *Reden* maar dadelyke wezens. Dog my aangaande, wanneer ik die aandagtig wil bevatten, zo schynen zy algemeene, en ik kan haar niet dadelyks toe eigenen. Dog 't zy zo, nogtans moet men toe staan dat *de Willing* een *modificatie* is van de *Wil*, en de *Ideen een wyzing* van 't *Verstand*; *ergo* zo zyn dan nootzakelyk het Verstand en de Wil verscheidene en dadelyke onderscheidene *zelfstandigheden*. Want de zelfstandigheid word gemodificeert, en niet de wyze zelve. Zoo de ziel gezeid word deze twee

4-6-23 suppleui *27* de Idea van *exp. B*

nécessairement. D'où il doit suivre aussi que vouloir spécifiquement ceci ou cela, qu'affirmer ou nier spécifiquement ceci ou cela d'un chose, que cela, dis-je, doit provenir de quelque [2]cause extérieure ; et il suit aussi de la définition de la cause qui a été donnée, qu'elle ne peut être libre.

Que la cause n'est pas libre, voir p. 239.

(4) Il est possible que cela ne satisfasse pas ceux qui ont l'habitude d'occuper leur entendement plus avec des *êtres de raison* qu'avec les choses particulières qui existent véritablement dans la Nature ; par là ils ne considèrent pas les *êtres de raison* comme tels, mais comme des *êtres réels*. En effet, parce que l'homme a cette volition ou celle-là, il forge dans son âme un mode général qu'il nomme volonté, de même qu'à partir de cet homme ou de celui-là il forge une idée de l'homme. Et comme il ne distingue pas suffisament les êtres réels des êtres de raison, il en vient à considérer les êtres de raison comme des choses qui sont véritablement dans la Nature et à se poser lui-même comme une cause de certaines choses, comme il arrive souvent lorsqu'on traite de ce dont nous parlons. Lorsqu'on demande en effet à quelqu'un : « Pourquoi l'homme veut-il ceci ou cela ? » On répond : [3]« Parce qu'il a une volonté. »

D'où vient que l'on pense que la volonté est quelque chose de réel.

Ce qui arrive très souvent sur ces sujets.

[2] Il est certain que le vouloir particulier doit avoir une cause extérieure par laquelle il existe car, étant donné qu'à son essence n'appartient pas l'existence, il doit nécessairement exister grâce à l'existence de quelque chose d'autre.

[3] C'est-à-dire : sa cause efficiente n'est pas une idée mais la volonté même en l'homme, et l'entendement est une cause sans laquelle la volonté est impuissante ; donc la volonté, au sens indéterminé, ainsi que l'entendement ne sont pas des êtres de raison, mais des êtres réels. Mais pour ma part, lorsque je les observe avec attention, ils me semblent des universaux et je ne peux leur attribuer rien de réel. Mais s'ils étaient réels, il faudrait néanmoins supposer que la volition est une modification de la volonté comme les idées une modification de l'entendement. Ainsi donc, l'entendement et la volonté sont nécessairement distincts et des *substances* réellement distinctes ; car la substance est modifiée et non le mode lui-même.

hebben. Doch, aangezien de Wil, gelyk wy gezeid hebben, maar een Idea is van dit of dat te willen, en daarom maar een *wyze van denken*, een *ens rationis* en geen *ens reale*, zo en kan dan van haar niets veroorzaakt worden. *Nam ex nihilo nihil fit.* En zo meen ik ook, als wy getoond hebben, dat de Wille geen zaak is in de Natuur, maar alleen een verzieringe, men niet en behoeft te vraagen of *de wil vry of niet vry is.*

[5] Ik en spreeke dit niet van de algemene Wille, die wy getoond hebben een wyze van denken te zyn; maar van bezonder dit of dat te willen, welk willen eenige in zelfstandigheden te bestuuren, zo isser dan een derde zelfstandigheid: al te maal dingen zo verward dat het onmogelyk is een klaar en onderscheiden begrip daar af te hebben. Want dewyl de Idea niet en is in de Wille, maar in 't Verstandt, en volgens dezen zet regul, dat de wyze van de eene zelfstandigheid niet en kan overgaan in de ander zelfstandigheid, zoo en kan hier af in de wil geen liefde ontstaan: want het wikkeld zich in tegenstrydigheid, *dat men iets zoude willen welker zaaks idea niet is in de willende mogentheid.* Segt gy dat de wil, van wegen de vereeniginge die zy heeft met het verstand, ook gewaar word 't zelve 't geen het verstand verstaat, en daarom dan ook bemindt. Maar dewyl gewaarworden ook is een begrip, en een verwarde Idea, zoo is 't dan ook een wyze van verstaan; dogh volgens het voorige, en kan dit in de wil niet zyn, schoon er al zodanige vereeniging van ziel en lichaam was. Want neemt dat het lichaam met de ziel vereenigt was, na de gemeene stelling der Philosophen, nochtans zo en gevoelt het lichaam nooyt, nog de ziel wordt niet uytgebreyd. Want dan soude een *Chimera*, waar in wy twee zelfstandigheden begrypen, een konnen worden, dat is valsch. Als men zegt, dat de *Ziel* en 't *Verstand* en de *Wil* bestuurd, dat is niet te begrypen, want zo doende scheynt men te ontkennen, dat de wil vry is, dat tegen hun is. Om dan hier te eyndigen, zo en lust my niet alles by te brengen, dat ik heb tegen de stelling van een geschapen eyndige selfstandigheid. Maar alleen zal ik toonen kortelyk, dat de *Vryheid* van de *Wil* geensins past op zo een geduurige scheppinge: namentlyk, dat in God vereyscht word een zelve werk, om in 't wezen te behouden als om te scheppen, en dat anders zins de zaake niet een ogenblick soude konnen bestaan; als dit zo is, zo en kan haar genes dings toegeeygent worden. Maar men moet zeggen, dat God die geschapen heeft gelyk se is: want aangezien ze geen kragt heeft om zig te behouden, terwyl ze is, veel min dan zal zy door zig zelfs iets konnen voortbrengen. Als men dan zoude zeggen, dat de ziel de willing van zig zelfs voorbrengt, zo vraage ik, uyt wat kracht<?> Niet uyt die welke geweest is, want die is niet meer; ook niet uyt die welke zy nu heeft, want zy heeft er heel geen door welke zy de minste ogenblik zoude konnen bestaan of duuren, dewyl ze geduurig geschapen word. Soo dan, dewyl 'er geen zaake is, die eenige kracht heeft om zig te behouden of om iets voort te brengen, zo rest niet anders als te besluyten, dat God dan alleen is en moet zyn de uywerkende oorzaak aller dingen, en dat alle Willingen van hem bepaald worden.

Idea is van dit of dat te willen, en geen zaake in de Natuur.

Warom het dan te vergeefs is te vraagen of ze vry is.

35 suppleui

Mais puisque la volonté[4], comme nous l'avons dit, est seulement une idée de vouloir ceci ou cela et de ce fait un simple mode de pensée, un être de raison et non un être réel, elle ne peut être cause de rien. *Nam ex nihilo nihil fit.* C'est pourquoi je pense aussi, comme nous l'avons démontré, que la volonté n'est pas une chose de la Nature mais seulement une fiction et qu'il n'est pas nécessaire de se demander si la volonté est libre ou non.

(5) Je ne dis pas cela de la volonté prise en général, dont nous avons montré qu'elle est un mode de pensée, mais du fait de vouloir spécifiquement ceci ou cela, qui pour certains consiste à affirmer ou nier.

Si l'âme est dite gouverner ces deux substances, il y a alors une troisième substance : ce qui rend les choses si confuses qu'il devient impossible d'en avoir un concept clair et distinct. Car, puisque l'idée n'est pas dans la volonté mais dans l'entendement et suivant cette règle admise que le mode d'une substance ne peut passer dans une autre, il ne peut par là naître aucun amour dans la volonté ; car cela enferme une contradiction *que l'on veuille quelque chose dont l'idée ne soit pas dans le pouvoir qui veut.* Dites-vous que la volonté, de par son union avec l'entendement, perçoit ce que l'entendement conçoit et pour cette raison l'aime également ? Mais puisque le percevoir est aussi un concept et une idée confuse, il est lui aussi un mode de l'entendement. Or, suivant ce qui précède, il ne pourrait être dans la volonté, même s'il y avait quelque chose comme l'union de l'âme et du corps. À supposer en effet que le corps soit uni à l'âme, d'après la doctrine commune des philosophes, néanmoins, jamais le corps ne peut sentir, pas plus que l'âme ne devient étendue. Car alors une Chimère, en laquelle nous concevons deux substances pourrait n'en devenir qu'une, et c'est faux. Si l'on dit que l'âme gouverne et l'entendement et la volonté, c'est incompréhensible car par là on semble nier que la volonté soit libre, ce qui est contraire à leur position. Et pour en finir, donc, car je ne souhaite pas exposer tout ce que j'ai contre la supposition d'une substance finie créée, je ne ferai que montrer brièvement que la liberté de la volonté ne s'accorde en aucun cas avec une création continue. À savoir qu'en Dieu est requise une même action pour conserver dans l'être comme pour créer et qu'autrement la chose ne pourrait subsister un instant. Puisqu'il en est ainsi, la liberté de la volonté ne peut être attribuée à aucune chose.

Il faut dire plutôt que Dieu a créé la chose comme elle est, car étant donné qu'elle n'a aucune force pour se conserver lorsqu'elle existe, elle en a d'autant moins pour produire quelque chose par elle-même. Si l'on devait dire alors que l'âme produit par elle-même la volition, je demande dans ce cas par quelle force ? Ni par celle qui a été, car elle n'existe plus, ni par celle qu'elle a actuellement, car elle n'en possède absolument aucune par laquelle elle pourrait subsister ou durer le moindre instant puisqu'elle est continuellement créée. Ainsi donc, puisqu'aucune chose ne possède de force pour se conserver ni pour produire quelque chose, il n'y a rien d'autre à conclure sinon que Dieu seul est et doit être la cause efficiente de toutes les choses et que toutes les volitions sont déterminées par lui.

C'est l'idée de vouloir ceci ou cela, et non une chose de la Nature.

Pourquoi il est vain de demander si elle est libre.

[118] het bevestigen of ontkennen gesteld hebben. | Aan een yder dan, die maar let op 't geene van ons al gezeid is, zal dit klaar blykelyk zyn. Want wy hebben gezeid dat het verstaan een pure *Lydinge* is; dat is, een *gewaarwordinge* in de *Ziel* van de *Wezentheid* en *Wezentlykheid* der zaaken; alzo dat wy het nooyt en zyn, die van de zaak iet bevestigen of ontkennen, *maar de zaak selfs is het, die iets van zigh in ons bevestigt of ontkent.

Voor die gene die maar lett op de beschryvinge die wy van 't verstand gedaan hebben pag. 112.

*Want de zaak zelfs, en niet wy, bevestigt of ontkend in ons van haar zelve.

[6] Dit en zullen eenige mogelyk niet toestaan, om dat [b]haar toescheynt, wel iets anders van de zaak te konnen bevestigen of ontkennen, als haar van de zaake bewust is. *Doch dit komt maar, om dat zy geen begrip hebben van het Concept 't welk de ziele heeft van de zaak, zonder of buyten de woorden. Wel is waar (als'er reeden zyn, die ons daar toe bewegen) dat wy aan andere door woorden of andere werktuygen van de zaak anders te [119] kennen | geven, als 'er ons van bewust is; maar echter en zullen wy nooyt, nog door woorden, nog door eenige andere werktuygen, zo veel te weeg brengen, dat wy van de zaaken anders zouden gevoelen als wy 'er af gevoelen: dats onmogelyk, en klaar, aan alle die welke ten eenen maale buyten gebruyk van woorden of andere beduydtekenen, alleen op haar verstand acht neemen.

*Want de zaak zelfs, en niet wy, bevestigt of ontkend in ons van haar zelve.

*Waar uyt het komt dat dit niet waar scheyndt.

[7] [b]Doch hier tegen zouden misschien eenige konnen zeggen: indien niet wy, maar alleen de zaake het is, die van zig in ons bevestigt en ontkent, zo en kan 'er dan, noch bevestigt nog ontkend worden, als 't geene met de zaak overeenkomt; en dienvolgende iss 'er geen valscheyd. Want de valsheid hebben wy gezeid te zyn iets van een zaake te bevestigen (of te ontkennen), dat met de zaak niet overeenkomt; dat is dat de zaake niet van zig zelfs dat bevestig of ontkend.

'T geen hier tegen zoude konnen geseyt worden.

Datter dan geen valschheid is.

À celui, donc, qui prête un peu d'attention à ce que nous avons déjà dit, cela apparaîtra clairement, car nous avons dit que *comprendre est une pure passion,* c'est-à-dire une *perception dans l'âme de l'essence et de l'existence des choses* ; de telle sorte que ce n'est jamais nous qui affirmons ou nions quelque chose de la chose, mais la chose elle-même qui affirme ou nie quelque chose d'elle-même en nous.

Pour cela il suffit de prêter attention à la définition que nous avons donnée de l'entendement, p. 329.

La chose elle-même, en effet, et non pas nous, affirme ou nie d'elle-même en nous.

(6) Il est possible que certains n'admettrons pas cela car il leur semble qu'ils peuvent affirmer ou nier de la chose autre chose que ce dont ils sont conscient à son égard. Mais cela vient seulement de ce qu'ils n'ont aucune notion du concept que l'âme a de la chose indépendament ou en dehors des mots. Il est bien sûr vrai que (lorsqu'il y a des raisons qui nous y conduisent) nous donnons à connaître aux autres, par les mots ou d'autres moyens, autre chose que ce dont nous sommes conscients, mais nous ne parviendrons jamais, ni par les mots ni par quelque autre moyen, à faire en sorte que nous sentions les choses autrement que comme nous les sentons. Cela est impossible et c'est clair pour tous ceux qui ont une fois, en dehors de l'usage des mots ou d'autres signes, simplement prêté attention à leur entendement.

D'où vient que cela ne semble pas vrai.

(7) Mais peut-être que certains pourront dire contre cela : si ce n'est pas nous, mais seulement la chose qui en nous affirme ou nie quelque chose d'elle-même, alors rien ne peut être affirmé ou nié sinon ce qui est conforme à la chose. Dès lors la fausseté n'existe pas. Nous avons dit en effet que la fausseté consiste a affirmer (ou nier) ce qui n'est pas conforme à la chose ; c'est-à-dire ce que la chose n'affirme pas ou ne nie pas d'elle-même.

Ce que l'on pourrait dire contre cela.

Qu'alors, la fausseté n'existe pas.

Doch ik meene, als wy maar wel acht hebben op 't geene wy nu al van de *Waarheid* en *Valsheid* gezeit hebben, wy dan met een deze tegenwerpinge genoegzaam beantwoord zullen zien. Want wy hebben gezeid, dat *het voorwerp de oorzaak is van 't geene waar af iets bevestigt of ontkent word, het zy dan waar of vals: te weten, om dat, wy iets vant voorwerp komende gewaar te worden, wy ons inbeelden dat het voorwerp (schoon wy seer wynig van het selve gewaar worden) zulks nogtans van zig zelfs in 't geheel bevestigt of ontkent,* hebbende dit meest plaatz in zwakke ziele, die [120] door | een lichte werkinge van het voorwerp in haar, een wyze of Idea ontfangen zeer lichtelyk, en buyten dit en is in haar geen bevestigen of ontkennen meer.

Word beantwoord zo niet te zyn, uyt het geen van de waarheid en valsheid te vooren gezeid is pag. 110-111.

Waar in de valsheid van iets bestaat.

Wie die meest onderwurpen is.

[8] [58]Eyndelyk zoude men ons ook noch konnen tegenwerpen, datter veel dingen zyn, die wy willen en niet willen, als daar is iets van een zaak te bevestigen of niet te bevestigen, de waarheid te spreeken en niet te spreeken en zo voort. Doch dit komt voort, om dat de Begeerte niet genoeg van de Wille en word onderscheiden. Want de *Wil* by die, die de *Wille* stellen, is alleen dat werk van het verstand, daar door wy van een zaak iets bevestigen of ontkennen, zonder opzicht van goet of kwaad; doch de *Begeerte* is een gestalte in de Ziele, om iets te verkrygen of te doen, ten opzigt van goet of kwaad, dat daar in beschout word. Alzo dat de *Begeerte*, ook na de bevestiging of ontkenning die wy van de zaake gedaan hebbe, nog blyft; te weeten, na dat wy ondervonden of bevestigt hebben een dink goet te wezen: 't welk, volgens haar zeggen, de *Wil* is, en de *Begeerte* die neyginge die men eerst daar na, om dat te bevorderen, bekomt; alzo dat ook, na haar eigen zeggen, de Wille wel zonder de *Begeerte*, maar de *Begeerte* niet zonder de Wille, die al voorgegaan moet zyn, wezen kan.

Wat men hier nog al tegen kan in brengen.

En word beantwoord en getoond waar uyt het voortkomt.

Cependant, je pense que si seulement nous prêtons attention à ce que nous avons déjà dit de la vérité et de la fausseté ; nous verrons qu'il a été suffisament répondu à cette objection. Car nous avons dit que *l'objet est la cause à partir de laquelle quelque chose est affirmé ou nié, que cela soit vrai ou faux. À savoir que, parce que nous percevons quelque chose qui provient de l'objet, nous nous imaginons que l'objet affirme ou nie cela de lui-même dans sa totalité (bien que nous n'en percevions qu'une très petite partie).* Cela arrive surtout dans les âmes faibles qui, par une légère action de l'objet sur elles, reçoivent très facilement une modification ou une idée, et qui en dehors de cela n'affirment et ne nient rien de plus.

On répond qu'il n'en est pas ainsi, à partir de ce qui a été dit plus haut sur la vérité et la fausseté, p. 325-327.

En quoi consiste la fausseté.

Qui y est le plus exposé.

(8) Enfin, on pourrait encore nous objecter qu'il y a beaucoup de choses dont nous voulons et ne voulons pas, comme affirmer et ne pas affirmer quelque chose d'une chose, dire la vérité et ne pas la dire, etc. Mais cela vient de ce qu'on ne distingue pas suffisament le désir de la volonté. Car la volonté, pour ceux qui supposent la volonté, n'est que l'opération de l'entendement par laquelle nous affirmons ou nions quelque chose d'un chose, sans égard au bien ni au mal. Alors que le désir est une disposition dans l'âme à obtenir ou faire une chose en vue du bien ou du mal que nous voyons en elle. En sorte que le désir demeure même après l'affirmation ou la négation que nous avons faite de la chose, c'est-à-dire après que nous avons trouvé ou affirmé qu'une chose est bonne. Ce qui est, d'après ce qu'ils disent, la volonté, le désir étant cette inclination, qu'on ne reçoit qu'après cela, à privilégier la chose. En sorte aussi que d'après ce qu'ils disent eux-mêmes, la volonté peut bien exister avant le désir, mais non le désir avant la volonté qui doit l'avoir précédé.

Ce que l'on peut encore objecter ici.

Et l'on répond et montre d'où vient l'objection.

[9] Alle de werkinge dan, waar af wy hier boven gezeit hebben (aangezien zy gedaan worden door reden onder schyn van goet, of belet worden door reden onder
[121] schyn van kwaad) konnen alleenlyk | onder die *Neiginge*
5 die men *Begeerte* noemt, en geensins als heel oneygentlyk onder benaming van *Wille* begreepen worden.

Alzoo dat alle werkingen waar van boven gezeit is, alleen onder de *Begeerte* en niet als heel oneygen onder de *Wille* behore.

CAP. XVII

Van't Onderscheid tusschen de Wil en Begeerte

[1] Dewyl het dan nu kennelyk is, dat wy tot bevestigen
10 of ontkennen geene Wille en hebben, laat ons dan nu eens zien het rechte en ware onderscheid tusschen de *Wille* en *Begeerte*, of wat eigentlyk die *Wille* mag zyn, die by de *Latinen* genoemt word *Voluntas*.

Wat ons 't gelove van het onderscheid tusschen *Wil* en *Begeerte* geeft. Volgens de vierde uytwerkinge.

[2] Na Aristotelis Beschryving, scheynt *Begeerte* een ges-
15 lacht te zyn, onder zig twee gedaanten bevattende: want hy zeit de Wille te zyn die Lust of trek, die men heeft onder schyn van goet. Waar uyt het my toe schynt dat hy de *Begeerte* (of *Cupiditas*) alle de neiginge, het zy tot goet, het zy tot kwaad, meent te zyn. Doch als de nei-
20 ginge alleen tot het goede is, of dat de mensch die zulke neiginge heeft, de zelve onder schyn van goet heeft, zo noemt hy die *Voluntas*, of goede *Wille*; maar <zoo> zy kwaad is, dat is, als wy in een ander een neiginge zien tot iets dat kwaad is, dat noemt hy *Voluptas* of kwaade *Wille*.

Wat by hem *cupiditas*.

25 Zo dat de neiginge van de ziel niet iets is, om te bevestigen of t'onkennen, maar alleen een neiginge om iets te bekomen onder scheyn van goet; en te vlieden onder scheyn van kwaad.

En wat by hem *voluptas* is.

[122] [3] Zoo is dan nu overig te [59]onderzoeken of
30 deze Begeerte vry of niet vry is. Behalven dan dat wy alreeds gezeid hebben dat *de Begeerte van*

Dat de *Begeerte* niet vry is.

22 suppl. M

(9) Toutes les actions, donc, dont nous avons parlé plus haut (étant donné qu'elles sont produites par la raison devant l'apparence du bien, ou empêchées par la raison devant l'apparence du mal) peuvent seulement être rangées sous les inclinations que l'on nomme *désirs,* et ne sont que très improprement comprises sous l'appellation de *volonté.*

Toutes les actions dont il a été parlé jusqu'ici se rangent sous le désir, et n'appartiennent que très improprement à la volonté.

CHAPITRE XVII

De la différence entre volonté et désir

(1) Puisqu'il est maintenant clair que nous n'avons aucune volonté pour affirmer ou nier, voyons donc désormais la distinction correcte et véritable entre la *volonté* et le *désir,* ou ce que peut être au sens propre cette volonté qui est appelée *voluntas* par les Latins.

Ce que nous apprend la croyance de la distinction entre volonté et désir, suivant le quatrième effet.

(2) Suivant la définition d'Aristote, le désir semble être un genre comprenant sous lui deux espèces ; car il dit que la volonté est cet appétit ou attirance que l'on a devant l'apparence du bien. Par quoi il me semble penser que sont *désir* (ou *cupiditas*) toutes inclinations tant pour le bien que pour le mal. Lorsque l'inclination est seulement pour le bien, ou que l'homme qui a cette inclination l'a devant l'apparence du bien, il l'appelle *voluntas,* ou *volonté* bonne. Mais lorsqu'elle est mauvaise, c'est-à-dire, lorsque nous voyons chez un autre une inclination pour ce qui est mauvais, cela il l'appelle *voluptas,* ou *volonté* mauvaise. En sorte que l'inclination de l'âme n'est pas là pour affirmer ou nier, mais seulement pour obtenir quelque chose devant l'apparence du bien, et le fuir devant l'apparence du mal.

Ce qu'est la *voluntas* pour Aristote.

Ce qu'est pour lui la *cupiditas.*

Et ce qu'est pour lui la *voluptas.*

(3) Ainsi reste-t-il maintenant à examiner si un tel *désir* est libre ou non. Outre ce que nous avons déjà dit, que le *désir dépend du concept des choses, et que*

Le *désir* n'est pas libre.

het begrip der zaaken afhangt, en dat het verstaan een uytterlyke oorzaak moet hebben, en behalven ook 't geene wy van de Wille gezeid hebben, zo is dan nog overig te betoonen dat de Begeerte niet vry is.

[4] Veele menschen schoon zy wel zien dat de kennisse die de mensch van verscheide zaaken heeft, een middel is waar door syn lust of trek van het eene tot het ander overgaat, zoo en aanmerken zy nogtans niet, wat het mag zyn, dat de lust zoo van het eene tot het ander komt te trekken.

Wat het mag zyn, dat de lust zoo van 't eene tot het ander beweegt over te gaan.

Maar wy dan, om te betonen dat deze neiginge by ons niet vrywillig is, zoo zullen wy (om ons eens leevendig voor oogen te stellen, wat het zy, van het eene tot het ander over te gaan, en getrokke te worden) ons verbeelden, een kind dat voor de eerste maal tot het gewaar worden van zeeker ding komt. *Ex.g.*, ik houde het een Belletie voor, het welke in syn ooren een aangenaam geluyd maakende, daar door lust tot het zelve krygt; ziet nu eens of het wel soude konnen laten, deze lust off Begeerte te krygen? Zo gy jaa zegt, hoe, vraag ik, door wat oorzaak? Immers niet door iets dat het beter kend, want dit is het all dat het kend; niet ook om dat het kwaad by hem is, want hy kend niets anders, en die aangenaamheid is het alderbeste, dat hem ooyt is voorgekomen. Doch het zal misschien een vryheid hebben, om die lust die het heeft van hem te doen; waar uyt dan volgen zoude | dat deze lust in ons, zonder onse vryheid wel zoude konnen beginnen; maar dat wy eevenwel in ons een vryheid zouden hebben om die van ons te doen. Doch deze vryheid kan geen proef houden; want, wat zoude het doch zyn, dat de lust zoude komen te vernietigen? De Lust zelve? Neen zeeker, want niets en isser dat door syn eigen natuur syn zelfs verderf zoekt. Wat mag het dan eyndelyk zyn, dat hem van de lust

Word in een voorbeeld aangewezen.
Dat de lust noodzakelyk is.

Teegenwerping.

Beantwoord

[123]

4 Begeerte *corr. M* : Wille *A*

comprendre doit provenir d'une cause extérieure, et après ce que nous avons dit de la volonté, reste encore à démontrer que le désir n'est pas libre.

(4) Bien que de nombreux hommes voient bien que la connaissance qu'a l'homme de diverses choses est un moyen par lequel son appétit ou son attirance passe d'une chose à l'autre, néanmoins ils ne se demandent pas ce que pourrait être ce qui attire l'appétit de l'une à l'autre.

Ce que peut être ce qui pousse l'appétit à passer d'une chose à l'autre

Mais afin montrer que pour nous cette inclination n'est pas libre, nous imaginerons (pour rendre vivant à nos yeux ce qu'est le fait de passer ou d'être attiré d'une chose à l'autre) un enfant à qui il arrive de percevoir une chose pour la première fois. Par exemple, je tiens devant lui une clochette qui, produisant un son agréable à son oreille, éveille en lui un appétit. Voyez maintenant s'il pouvait éviter qu'un tel appétit ou désir s'éveille en lui. Si vous dites que oui, je demande : comment, par quelle cause ? Toujours pas par quelque chose qu'il sait être meilleur, car c'est là tout ce qu'il sait. Pas non plus parce que cela lui semble mauvais, car il ne connaît rien d'autre et que ce plaisir est le meilleur qu'il ait jamais éprouvé. Mais peut-être aura-t-il la liberté de d'écarter l'appétit qu'il éprouve ? De là devrait suivre que cet appétit puisse bien commencer en nous sans liberté, mais que nous aurions quand même en nous la liberté de l'écarter. Mais cette liberté ne peut résister à la démonstration ; que pourrait bien être en effet ce qui aurait la capacité de détruire cet appétit ? L'appétit lui-même ? Certainement pas, car il n'existe rien qui, par sa propre nature, cherche à se détruire soi-même. Qu'est-ce qui pourra bien, à la fin, le détourner de cet appétit ?

Précisé par un exemple.

Que l'appétit est nécessaire.

Objection.

Réponse.

zoude konnen afbrengen? Niet anders voor waar als dat hy door de schik en loop van de Natuur aangedaan word van iets dat hem aangenaamer is, als het eerste.

[5] En daarom, gelyk wy in de verhandeling van de *Wille* gezeid hebben, dat *de Wille in de menschen niet anders is, als deze en die Wil, alzoo is ook in hem niet anders, als deze en die Begeerte, die van dit en dat begrip veroorzaakt word; zynde deze Begeerte niet* iets *dat dadelyk in de Natuur is, maar zy is alleen, van dit of dat byzonder te begeren, afgenomen. De Begeerte dan niet waarlyk iets zynde, kan ook niet dadelyk veroorzaaken.*

Zo dat als wy zeggen dat de begeerte vry is, zo is 't eeven zo veel als of wy zeyden, dat *deze of geene Begeerte* een oorzak is van zich zelfs, dat is, dat eer dat zy was, heeft zy gemaakt, datze zoude zyn; 't welk de ongerymtheid zelve is, en niet zyn kan.

Waar uyt het dan eyndelyk bestaat.

En de Begeerte en is niet anders als deze en die Begeerte. Gelyk van de wil pag. 117.

Ongerymtheid, die te volgen staat, zo de Begeerte vry is.

[124]

CAP. XVIII

Van de Nuttigheeden van't voorgaande

[1] Zoo zien wy dan nu, dat de mensch, als zynde *een deel van geheel de Natuur*, van welke hy afhangt, van welke hy ook geregeert word, uyt syn zelve niet iets kan doen tot zyn heil en welstand; zo laat ons dan eens zien, wat nuttigheeden uyt deze onse stellinge voor ons ten besten zyn. En dat te meer daarom, om dat wy niet en twyffelen, of zy zullen eenige niet wynig aanstotelyk schynen.

[2] Voor eerst volgt daar uyt, dat wy [60]waarlyk dienaars, ja slaven Gods zyn, en dat het onse grootste volmaaktheid is, zulks noodzakelyk te zyn. Want dog, op ons zelven aangemerkt zynde, en zoo niet van God afhangig, zeer wynig is 't, of niet, dat wy souden konnen verrigten, en met recht daar uyt oorzaak neemen, om ons zelfs te bedroeven; voor al in tegenstellinge van 't geene

Wat nuttigheden uyt deze stelling, van dat de mensch uyt hem zelfs tot syn heil niets niet kan doen, volgen; namentlyk:

I. Dat wy slaven en dienaars Gods zyn.

Rien d'autre, en vérité, à moins que selon l'ordre et le cours de la Nature il ne soit affecté par une chose qui lui soit plus agréable que la première.

(5) Et c'est pourquoi, *comme nous avons dit en traitant de la volonté que la volonté n'est rien d'autre en l'homme que cette volonté-là ou celle-ci, de même il n'y a en lui rien d'autre que ce désir-ci ou celui-là, causé par ce concept-ci ou celui-là, étant donné que le désir n'est pas quelque chose qui existe réellement dans la Nature, mais est seulement abstrait de telle ou telle manière particulière de désirer. Le désir n'étant donc pas véritablement quelque chose de réel, il ne peut non plus causer réellement quoi que ce soit.* En sorte que dire du désir qu'il est libre revient à dire que tel ou tel désir est cause de soi, ou encore qu'avant même d'exister il a lui-même fait qu'il doive exister. Ce qui est l'absurdité même et ne peut être.

Finalement, en quoi il consiste.

Et le désir n'est rien d'autre que tel ou tel désir. Comme pour la volonté p. 335.

Absurdité qui en découle si le désir est libre.

CHAPITRE XVIII

Utilité de ce qui précède

(1) Nous voyons donc maintenant que l'homme, comme étant une partie du tout de la Nature, dont il dépend et par quoi aussi il est gouverné, ne peut rien faire par lui-même pour son salut et son bien-être. Voyons donc alors quels sont les plus grands avantages à tirer de nos propositions, et cela d'autant plus que nous ne doutons pas qu'elles apparaîtront très scandaleuses à certains.

(2) Tout d'abord, il suit de là que nous sommes véritablement les serviteurs, et même les esclaves de Dieu et que notre plus grande perfection est de l'être nécessairement. Car si nous étions laissés à nous-mêmes et ainsi ne dépendions pas de Dieu, nous ne pourrions accomplir que peu de choses, voire aucune, et nous en tirerions à juste titre une raison de nous attrister. Au contraire de ce que nous voyons maintenant : à savoir

Quels avantages viennent de cette proposition, que l'homme ne peut rien faire par lui-même pour son salut.

À savoir :

1. Que nous sommes esclaves et serviteurs de Dieu.

wy nu zien: dat wy, namelyk, van dat geene, 't welk het aldervolmaaktste is, zoodanig afhangen, dat wy mede als een deel van 't geheel, dat is van *Hem*, zyn; en, om zo te zeggen, meede het onse toe brengen, tot uytwerkingen van soo veel geschiktelyk geordineerde en volmaakte werken, als daar van afhangig zyn.

[3] Ten anderen zoo maakt ook deze kennisse, dat [61]wy, na het verrigten van een voortreffelyke zaake, ons daar over niet en verhovaardigen (welke verhovaardiginge een oorzaak is, dat wy, meenende nu al wat groots te zyn en als of wy niets verder behoefden, staan blyven; strydende regel regt aan tegen onse volmaaktheid, die daar in bestaat, dat wy altyd verder en verder moeten | trachten te geraaken); maar dat wy daar en tegen [125] alles wat wy doen Gode toe eigenen, die daar is de eerste en alleene oorzaak van alles wat wy verrigten en komen uyt te werken.

2. Dat wy ons niet hebben te verhovaardigen, in 't geen wy doen, wat het ook is.

[4] [62]Ten derden, behalven de ware liefde des naasten die deze kennisse in ons te weeg brengt, maakt zy ons zo gesteld, dat wy hun nooyt nog haaten, noch daarop vertorent zyn, maar geneegen worden haar te helpen en tot beter standt te brengen. Al het welke werkingen zyn van soodanige menschen, die een groote volmaaktheid of wezentheid hebben.

3. Dat wy onse naasten liefhebben, en nooyt haten.

[5] [63]Ten vierden, diend ook deze kennisse tot bevordering van 't gemeen Best, want door haar zal een rechter nooyt meer partye van de eene als van de ander konnen werden, en genoodzaakt zynde om te straffen, den eenen, om te belonen den anderen, zal hy dat doen met inzigt, om zo wel den eenen te helpen en te verbeteren, als den anderen.

4. Is zy voordeelig aan 't gemeene best.

[6] [64]Ten vyfden, zo bevryd ons deze kennisse van de Droefheid, van de Wanhoop, van de Nydigheid, van de Schrik, en andere kwade passien,

5. Wy worde daar door bevryd van veele kwade passien.

que nous dépendons de ce qui est le plus parfait de telle manière que nous sommes une partie du tout, c'est-à-dire de *Lui*, et, pour le dire ainsi, que nous participons à la réalisation d'autant d'œuvres correctement ordonnées et parfaites qu'il en dépend de lui.

(3) En outre, cette connaissance est telle qu'après l'accomplissement de quelque chose d'excellent, nous n'en tirons pas d'orgueil (lequel orgueil est une cause de ce que, nous prenant alors pour quelque chose de grand et n'ayant plus besoin de rien d'autre, nous nous en tenons là, ce qui s'oppose directement à notre perfection, laquelle consiste en ceci que nous devons toujours chercher à parvenir plus loin), mais au contraire nous attribuons tout ce que nous faisons à Dieu qui est ainsi la première et unique cause de ce que nous réalisons et accomplissons.

2. Nous n'avons pas à nous enorgueillir de ce que nous faisons. Et ce qu'il est.

(4) En troisième lieu, en plus de nous apporter le véritable amour du prochain, cette connaissance nous dispose à ne plus jamais le haïr ni être en colère contre lui, mais au contraire à l'aider et à l'amener à un état meilleur. Et toutes ces actions sont celles d'hommes dotés d'une grande perfection ou essence.

3. Que nous aimons, et ne haïssons pas notre prochain.

(5) En quatrième lieu, cette connaissance sert également au progrès du Bien commun, car par elle jamais un juge ne pourra favoriser une partie plutôt que l'autre, et obligé de punir l'un pour rendre justice à l'autre, il le fera avec l'intention d'aider et d'améliorer autant l'un que l'autre.

4. Elle est avantageuse pour le bien commun.

(6) En cinquième lieu, cette connaissance nous libère de la tristesse, du désespoir, de l'envie, de la peur

5. Nous sommes par là libéré de nombreuses passions mauvaises.

de welke gelyk wy hier na zeggen zullen, de wezentlyke helle zelve zyn.

[7] [66]Ten zesden, eyndelyk, zo brengt ons deze kennisse daar toe, dat wy voor God niet en zullen vrezen, gelyk andere voor de Duyvel, die zy verzierd hebben, ten eynde hy haar geen kwaad zoude doen. Want hoe dog zouden wy God konnen vrezen, die het opperste goet
[126] zelve is, van de welke | alle dingen, die eenige wezentheid hebben, zyn het geene zy zyn? En ook wy die in hem leven.

6. En van de vreze voor God, gelyk andere voor de duyvel.

(8) [66]Ook brengt ons deze kennisse daar toe, dat wy alles aan God toe eigenen, hem alleen beminnen, om dat hy de heerlykste en alder volmaaktste is, en ons zelven alsoo hem geheel op offeren: want hier in bestaat eigentlyk *en de waare godsdienst en ons eeuwig heil en gelukzaligheid.* Want de eenigste volmaaktheid en het laatste einde van een slaaf en van een werktuyg is ditt, datze haar opgeleiden dienst behoorlyk volvoeren. *E.g.,* als een Timmerman in het maaken van eenig stuk werks zigh van synen Byl op het beste gediend vind, zoo is dien Byl daar door gekoomen tot syn eind en volmaaktheid; dogh indien hy zoude willen denken, dezen Byl heeft my nu zoo wel gediend, daarom wil ik hem rusten laaten, en geen dienst meer van hem neemen, even als dan zoude dien Byl af geraaken van haar eynde, en geen Byl meer zyn.

Ook aangepord om aan God alles toe te eygenen, en hem alleen te beminnen.

Het welk ons laatste eynde is, om 't welk wy zyn.

[9] Alzoo ook de mensch, zoo lange hy een deel van de Natuur is, zoo moet hy de wetten van de Natuur volgen, het welk de Gods dienst is; en zo lange hy zulks doet, is hy in zyn welstand. Doch indien God (om zo te spreeken) zoude willen, dat den mensch hem niet meer en soude dienen, 't waar even zo veel, als hem van syn welstand beroven en te vernietigen; dewyle alles 't geene hy is, daar in bestaat, dat hy God diene.

En zonder 't welke wy niet en waren.

et d'autres passions mauvaises qui sont elles-mêmes, comme nous le dirons par la suite, le véritable enfer.

6. Et de la peur de Dieu, comme d'autres ont peur du diable.

(7) En sixième lieu, enfin, cette connaissance nous amène à ne pas craindre Dieu, comme d'autres ont peur que le Diable qu'ils ont inventé ne leur fasse quelque mal. En effet, comment pourrions-nous craindre Dieu, qui est le plus grand bien lui-même, duquel toutes les choses qui ont quelque essence sont ce qu'elles sont ? Y compris nous, qui vivons en lui.

Contient aussi que nous attribuons tout à Dieu et que nous n'aimons que lui.

(8) Cette connaissance nous conduit également à tout attribuer à Dieu, à n'aimer que lui parce qu'il est le plus splendide et suprêmement parfait, et ainsi à nous offrir nous-même totalement à lui ; car en cela consiste proprement *la vraie religion comme notre salut éternel et béatitude.* Car la seule perfection et la fin dernière d'un esclave et d'un instrument est qu'ils remplissent de façon appropriée la fonction qui leur incombe.

Lequel est notre fin dernière, par quoi nous existons.

Par exemple, si un charpentier se trouve servi au mieux par sa hache dans l'execution de quelque travail, alors cette hache a par là atteint sa fin et sa perfection. Mais qu'il veuille penser : « cette hache m'a déjà si bien servi que je vais la laisser au repos et ne plus m'en servir », et il séparerait cette hache de sa fin et elle cesserait d'être une hache.

(9) Ainsi également de l'homme : pour autant qu'il est une partie de la Nature, il doit suivre les lois de la Nature, ce qui est la religion, et tant qu'il agit ainsi, il est dans son bien-être.

Mais que Dieu veuille (pour le dire ainsi) que l'homme cesse de le servir, cela reviendrait à le priver de son bien-être et à le détruire. Car tout ce qu'il est tient en ce qu'il sert Dieu.

Et sans lui, nous n'existerions pas.

[127]

CAP. XIX

Van onze gelukzaligheid etc.

[1] De nuttigheeden van dit ware gelove gezien hebbende, zoo zullen wy nu vervolgens onse gedaane beloften trachten te voldoen: namentlyk, te onderzoeken, *of wy door de* [67] *kennisse, die wy nu alreeds hebben (als, van wat goet is, wat kwaad is, wat waarheid is, en wat valsheid is, en wat in 't gemeen de nuttigheeden van alle deze zyn),* of wy, zeg ik, daar door tot onze welstand, namentlyk de *Liefde Gods* (die wy hebben aangemerkt onse hoogste gelukzaligheid te zyn) *konnen geraaken?* en ook, op wat wyze wy van die passien, die wy kwaad hebben geoordeeld, *vry konnen worden?*

Of wy door 't ware geloof tot ons opperste heyl konnen geraaken, en van de kwaade passien vry zyn?

[2] *Om dan van het laatste, namentlyk *van het vry worden der passien,* eerst te spreeken, zo zeg ik, indien wy onderstellen datze geen andere oorzaaken en hebben, als wy daar van hebben gesteld, dat, als wy ons verstand maar wel gebruyken, gelyk wy (hebbende nu een maate van *waarheid*, en *valsheid*) seer *ligtelyk konnen doen, wy nooyt in de zelve zullen komen te vervallen.

* Hoe dat in de passien aangevangen word te tonen.

[128] [3] [68]Doch datze geen andere oorzaaken hebben, is 't geene ons nu te betoonen staat: tot het welke my dunkt vereyscht te worden, dat wy ons geheel, zo ten aanzien van 't lichaam, als ten aanzien van geest, onderzoeken. En [69]voor 1 te wyzen dat in de Natuur een lichaam is, door welkers gestalte en uytwerkinge wy aangedaan, en alzoo 't zelve gewaar worden. En dit doen wy daarom, om dat, als wy de uytwer-

Vide thes. 3., pag. 2.
Wat hier toe vereyscht word.

Voor 1. dat in [de] Natuur [een] lichaam is.

Reden waarom dit [g]edaan word.

2* *Seer ligtelyk konnen doen*: verstaat, als wy grondige kennisse hebben van *goet* en *kwaad*, *waarheid* en *valsheid*; want dan is 't onmogelyk dat onderworpen te zyn, uyt het welk de passien ontstaan: want, het beste kennende en genietende, heeft het slegste, op ons, geen magt.

Pag. [127]: *adnotationem in sinistro margine huius pag. excaratam, cui librarii manu adscriptum est:* «plaats de Notae op F[v] cap. XXII», *infra ad cap. XXII transcripsi.*

CHAPITRE XIX

De notre béatitude, etc.

(1) Ayant vu les bénéfices de cette croyance vraie, nous allons maintenant tenter de remplir la promesse faite, à savoir d'examiner *si par cette connaissance – que nous avons déjà – (comme ce qui est bon, ce qui est mal, ce qu'est la vérité et ce qu'est la fausseté, et en général l'intérêt de tout cela),* si nous *pouvons atteindre* par là, dis-je, notre *bien-être,* c'est-à-dire *l'amour de Dieu* (en quoi nous avons reconnu résider notre béatitude). Et encore de quelle manière nous pouvons nous libérer des passions que nous avons jugées mauvaises.

Si, par la croyance vraie nous pouvons atteindre notre plus haut salut, et d'être libéré des passions mauvaises.

(2) Pour parler tout d'abord de la dernière question, c'est-à-dire de *la libération des passions,* je dis que si nous supposons qu'elles n'ont pas d'autres causes que celles que nous avons établies, si nous utilisons bien notre entendement, ce que nous pouvons faire très [2*]facilement (ayant désormais un modèle de vérité et de fausseté), nous ne pourrons jamais y tomber.

Comment nous commençons à démontrer cela dans les passions.

(3) Cependant, il nous reste à prouver maintenant qu'elles n'ont pas d'autres causes ; il me semble que pour cela, nous devons nous examiner en entier, tant du point de vue du corps que du point de vue de l'esprit. Et pour le premier mode, qu'il y a dans la Nature un corps par la forme et les effets duquel nous sommes affectés, de telle sorte que nous le percevons. Et nous faisons cela parce que lorsque nous observerons les effets du

Voir la prop. 3 page 193.

Ce qui est requis pour cela.

1. que dans la Nature il y a un corps.

Raison pour laquelle il en est ainsi.

2* *Ce que nous pouvons faire très facilement* : entendez : si nous avons une connaissance profonde du *bien* et du *mal,* de la *vérité* et de la *fausseté ;* car il est alors impossible d'être soumis à ce dont naissent les passions. En effet, lorsque nous connaissons le meilleur et jouissons de lui, le plus mauvais n'a plus aucun pouvoir sur nous.

kinge van het lichaam, en wat die komen te veroorzaaken, komen te zien, wy dan ook de eerste en voornaamste oorzaak van alle deze tochten zullen vinden; en met een ook dat geene, door 't welke alle deze tochten zullen konnen vernietigt worden. Waar uyt wy dan mede konnen zien, of zulks door de *Reeden* mogelyk is te konnen doen. En dan zullen wy mede vervolgen te spreeken van onse *Liewde tot God.*

En wat daar [u]yt zal vol[g]en.

[4] Om dan nu te toonen datter een *Lichaam* is in de *Natuur*, dat kan ons niet zwaar om te doen zyn, nu wy al weeten *dat God, en wat God is*: de welke wy hebben beschreven te zyn *een wezen van oneindelyke eigenschappen, waar van ieder des zelvs oneindelyk en volmaakt is.* En aangezien de uytgebreidheid een eigenschap is die wy oneyndelyk in haar geslagt betoond hebben te zyn, zoo moet dan noodzaakelyk dit meede een eigenschap zyn van dat *oneyndig wezen.* En dewyl wy nu mede al bewezen hebben, dat *dit oneyndig wezen is wezentlyk*, zo volgt dan met eenen, dat deze eigenschap ook *wezentlyk is.*

[Ho]e bewezen [w]ord, dat in [de] Natuur [ee]n Lichaam [is]. Namentlyk: [uy]t het [w]eten dat [en] wat God [is]: zie pag. 1. [t]ot 33.

[129] [5] | Daar en boven, aangezien wy ook getoond hebben, datter buyten de Natuur die oneyndig is, geen wezen meer is off zyn kan, zoo is dan klaar blykelyk dat deze uytwerking van het lichaam, door het welke wy gewaarworden, van niets anders kan komen, als van de uytgebreidheid zelve en geenzins van iets anders dat *eminenter* (als eenige willen) die uytgebreidheid heeft: Want ditt (gelyk wy nu al vooren in het eerste Cap. bewezen hebben) en is niet.

En datter buyten hem geen ander wezen is, of zyn kan. En wat daar uyt volgt.

[6] Soo staat dan nu aan te merken, dat al *de uytwerkingen*, die wy zien van de *uytgebreydheid* noodzaakelyk af te hangen, aan deze eigenschap moeten toegeeygent worden, gelyk de *Beweginge* en *Ruste.* Want by aldien deze kragt van uytwerkinge niet in de *Natuur* en was, het soude onmogelyk zyn (schoon ook in de zelve

Wat nu in aanmerkinge komt, en van groot gevolg is.

corps et ce qu'ils produisent, nous découvrirons également la cause première et principale de toutes ces passions, et par là également ce par quoi toutes ces passions pourront être détruites.

De là nous verrons s'il est possible de le faire par la raison. Et ensuite nous continuerons à parler de notre amour de Dieu.

Et ce qui en suit.

(4) Il ne peut nous être difficile de montrer qu'il y a un *Corps* dans la *Nature,* maintenant que nous savons *que Dieu est* et *ce que Dieu est :* nous l'avons défini comme *un être ayant une infinitié d'attributs, dont chacun est lui-même infini et parfait.* Et étant donné que l'étendue est un attribut que nous avons montré être infini dans son genre, elle doit être alors nécessairement un attribut de cet *être infini.* Et puisque nous vons déjà démontré que *cet être infini existe réellement,* il suit de là que cet attribut lui aussi *existe réellement.*

Comme on démontre que dans la Nature il existe un corps, nous savons que Dieu existe et ce qu'il est.

Voir de p. 191 à p. 227.

(5) De plus, compte tenu de ce que nous avons montré, qu'il n'y a ni ne peut y avoir hors de la Nature – qui est infinie – plus aucun être, il est alors évident que les effets du corps à travers lesquels nous percevons ne peuvent venir de rien d'autre que de l'étendue, et en aucun cas de quelque chose d'autre à quoi appartiendrait *éminemment* l'étendue (comme certains le veulent). Car cela (comme nous l'avons déjà démontré plus haut dans le 1er Chapitre) n'existe pas.

En dehors de lui il n'y a et il ne peut y avoir aucun autre être. Ce qui en suit.

(6) Il reste encore à remarquer que tous les *effets* dont nous voyons qu'ils dépendent nécessairement de l'*étendue,* doivent être référés à cet attribut, comme le *Mouvement* et le *Repos.* Car si cette force des effets n'était pas dans la *Nature,* il serait impossible qu'ils puissent venir à être (même si en elle pouvaient exister de nombreux autres attributs).

Ce qui doit être remarqué maintenant, et qui a de lourdes conséquences.

veel ander eeigenschappen mogten zyn), dat de zelve zouden konnen wezen. Want *als iet weder iets zal voortbrengen, zoo moet dan in die iet wat wezen door het welke Hy meer als een ander dat iets kan voortbrengen.* Het zelve dan dat wy hier nu zeggen van de uytgebreidheid, dat willen wy ook gezeid hebben van de denking, en van *alles watter is.*

[7] Staat verder aan te merken, datter in ons *niets niet en is*, of de mogelykheid is by ons om het zelve bewust te zyn: alsoo dat, als wy ondervinden niets anders te zyn in ons, als de uyt| werkingen van de [130] denkende zaak en die van de uytgebreidheid, wy dan ook met verzekeringe mogen zeggen, niet meer in ons te zyn.

Om dan eens klaar de *werkingen* van deze beyde te verstaan, zoo zullen wy een yder des zelfs, eerst op zig zelfs alleen, en daar naa beyde te zaamen, voorneemen; als meede de uytwerkinge, zoo van de eene als van de ander.

[8] [70]Zoo wanneer wy dan aanschouwen de *uytgebreidheid* alleen, zoo is 't dat wy in de zelve niet anders gewaarworden, als *Beweging* en *Ruste,* uyt de welke wy dan alle de uytwerkingen, die daar af herkomen, vinden. [71]En zoodanig zyn deze twe **Wyzen* in het lichaam, dat geen ander zaak en kan zyn, die haar veranderen kan, als alleen zy zelve; gelyk, *e.g.*, zoo wanneer een steen stille leyd, zoo is 't onmogelyk dat die door de kracht van denken, of iets anders zal konnen bewoogen worden, maar wel door de beweginge, als wanneer een ander steen, grooter beweeginge hebbende als syne ruste, hem doet beweegen. Gelyk ook alzo de bewegende steen niet en zal komen te rusten, als door iets anders dat minder beweegt. Alsoo dat dan volgt, dat geen wyze van denken in het lichaam, of beweginge of ruste zal konnen brengen.

Wat nog daarby is aan te merken: namentlyk dat wy met verzekering mogen zeggen, niet van iets anders te bestaan als van denking, en uytgebreidheid.

Om de werkingen van deze beyde klaar te verstaan, worden die byzonder voorgenomen

Eerst. De uytgebreydheids werkinge.
Die maar bestaat in Beweginge en Ruste: uyt de welke alle de uytwerkingen herkomen. En die zoodanig dat geen ander zaak als zy zelve alleen haar kan veranderen.

Dat by voorbeeld word getoond.
En wat hier uyt komt te volgen.

8* Twee Wysen: omdat de ruste geen *Niet is.*

Car *si quelque chose produit un effet, il doit y avoir dans ce quelque chose un être par lequel c'est lui plutôt qu'un autre qui produit cet effet.*

Ce que nous disons ici de l'*étendue,* nous voulons que cela soit également dit de la *pensée* et de *tout ce qui est.*

(7) Il faut encore remarquer que *rien n'est* en nous, sans qu'il y ait en nous la possibilité d'en être conscient ; en sorte que, puisque nous ne trouvons rien d'autre en nous que les effets de la chose pensante et ceux de l'étendue, nous pouvons aussi dire avec certitude qu'il n'y a rien de plus en nous.

Pour comprendre clairement les effets de ces deux derniers, nous les traiterons d'abord séparément, puis les deux ensemble ; de la même manière nous étudierons les effets de l'un puis les effets de l'autre.

(8) Ainsi, considérant la seule *étendue,* nous ne percevons en elle rien d'autre que *Mouvement* et *Repos,* d'où nous trouvons que proviennent tous ses effets. Et ces deux 8*modes sont disposés de telle manière dans le corps qu'aucune autre chose à part eux-mêmes ne peut les y transformer. Comme, par exemple, lorsqu'une pierre se tient immobile, il est impossible qu'elle puisse être mue par la force de la pensée ou quoique ce soit d'autre sinon par le mouvement, comme lorsqu'une autre pierre, ayant un mouvement plus grand que le repos de la première pierre, la fait se mouvoir. De même, aussi, la pierre en mouvement ne retournera pas au repos sinon par quelque chose qui a moins de mouvement. Il s'ensuit donc qu'aucun mode de pensée ne pourra produire mouvement ou repos dans le corps.

Ce qu'il faut encore remarquer là-dessus, à savoir que nous pouvons dire avec certitude *ne consister en rien d'autre que la pensée et l'étendue.*

Pour comprendre clairement les effets de ces deux [attributs], nous les traiterons séparément.

1. Effet de l'étendue.
Qui consiste en *Mouvement* et *Repos,* desquels proviennent tous les effets.

Et qui est telle qu'aucune autre chose, sinon elle-même, ne peut la modifier.

Ce qui est démontré par un exemple.

Et ce qui en suit.

8* Deux modes : car le *repos* n'est pas un *Rien*

[9] [72]Doch eeven wel, volgens 't geene wy in ons gewaar worden, zoo kan het wel geschieden, dat
[131] een lichaam, het welk | nu syn beweginge hebbende na de eene zyde, nogtans na de andere zyde
5 komt te wyken; gelyk als ik myn arm uytstrekke, daar door de wege breng, dat de geesten, die alreeds haare beweginge niet en hadden zoodanig, nu nogtans de zelve derwaarts hebben; niet altyd nochtans, maar na de gestalte der geesten, zo hier
10 na gezeid word.

Wat wy, niet tegenstaande dit, in ons gewaar worden te konnen geschieden. Gevolgt by 't geene op fol. 132.
Dat by voorbeeld getoond wordt.

De oorzaak hier van is, en kan geen andere zyn, als om dat de ziel, zynde een Idea van dit lichaam, niet het zelve zoodanig vereenigt is, dat en zy en dit lichaam zoo gestelt te zaamen een geheel maa-
15 ken.

Wat hier van noodzaakelyk de oorzaak moet zyn.

[12] [74]Voorder zoo kan ook de ziele wel belet worden in de macht die zy heeft, om de geesten te beweegen, of om dat de beweginge van de gees-
[133] ten veel zyn verminderd, of om dat ze veel zyn
20 vermeerderd. *Verminderd*, zoo wanneer wy, veel hebbende geloopen, veroorzaaken dat de geesten, door 't zelve loopen, aan het lichaam zoo veel meer als gewoone beweginge gevende, en de zelve missende, noodzaakelyk zo veel verswakt
25 zyn; zoo kan dit ook geschieden, door het nuttigen van al te weinig voedzel. *Vermeerderd*, zoo wanneer wy te veel wyn, of andere sterken drank drinkende, daar door of vroolyk of dronken wordende, maaken dat de ziel geen magt heeft het
30 lichaam te bestieren.

Dat, en hoe de ziele kan belet worden de geesten te bewegen.

[10] De [75]voornaamste uytwerkinge van de andere eigenschap, is een *Begrip van zaaken*, zoodanig dat, na dat zy die komt te bevatten, daar uyt hervoort komt of Liefde of Haat, etc. Deze uytwerkinge
35 dan, aangezien zy geene uytgebreidheid met zig brengt, zo en kan ze ook aan de zelve niet toegepast worden, zonder alleen aan de denkinge; zo

Twede. Van des denkings uytwerking. Welkers voornaamste is een begrip van zaaken uyt de welke liefde, haat, of droefheid etc. volgt.
Waarom zy geen uytgebreidheid is, of aan de zelve niet toegepast kan worden, maar de oorzaak van alle hare verande-

7 hadden zoodanig *corr. VL* : hadden, zoodanig nu *A*
16 Voorder – 30 bestieren, *post 358, 32 bekend positas, huc transtuli, adnotationem ipsius librarii lineis 2-3 exaratam necnon numerorum seriem secutus.*

(9) Cependant, suivant ce que nous percevons en nous, il peut en effet arriver qu'un corps dont le mouvement le porte, à un moment, dans telle direction, vienne pourtant à s'orienter vers une autre direction, comme lorsque je tends mon bras et que par là j'entraîne les esprits [animaux], qui n'avaient pas encore un tel mouvement, à ce qu'ils l'aient désormais ; non pas toujours, mais selon la constitution des esprits, comme il sera dit plus loin.

Malgré cela, ce que nous percevons pouvoir arriver en nous.
Suite de cela *folio* 132.

La cause en est, et ne peut être rien d'autre que le fait que l'âme, étant une Idée de ce corps avec lequel elle est unie, est composée avec ce corps de telle manière qu'ils font un tout.

Ce qui démontré par un exemple.

Ce que doit en être nécessairement la cause.

(12) De plus, comme l'âme peut être retenue d'exercer le pouvoir qu'elle a de mouvoir les esprits ou que le mouvement des esprits soit trop diminué ou qu'il soit trop augmenté. *Diminué,* comme lorsque nous avons beaucoup couru, et par-là avons causé dans le corps, par les esprits, beaucoup plus de mouvement que d'habitude, ces esprits sont nécessairement affaiblis d'autant ; ce qui peut également arriver lorsque nous mangeons trop peu. *Augmenté,* comme lorsqu'ayant bu trop de vin ou d'un autre alcool fort et devenant par là joyeux ou ivres, nous faisons que l'âme n'a pas de pouvoir pour gouverner le corps.

Que, et comment, l'âme peut être retenue de mouvoir les esprits.

(10) Le principal effet de l'autre attribut est une *notion des choses* telle que, selon la manière dont elles sont conçues, de là vient *l'amour,* ou *la haine, etc.* Cet effet, étant donné qu'il ne comprend en lui aucune étendue, ne doit pas lui être attribué, mais seulement à la pensée.

2. Effet de la pensée. Le principal est un concept de la chose dont suivent amour, haine, tristesse, etc.
Pourquoi elle n'est pas l'étendue, ou qu'on ne peut lui en attribuer, mais qu'on doit chercher la cause de tous ses

dat alle de veranderinge, die in deze wyze komen te ontstaan, de oorzaak van de zelve en moet geensins in de uytgebreidheid, maar alleen in de denkende zaake gezogt worden. Gelyk wy dit in de liefde zo konnen zien, de welke of zullende vernietigt, of zullende opgewekt worden, zo moet zulks veroorzaakt worden door het begrip zelve: het welk, gelyk wy nu al hebben gezeid, geschied, [132] of om dat | het begrypt in het voorwerp iets kwaads te zyn, of om dat het iets beters komt te kennen.

[11] Zo wanneer nu dan deze eigenschappen de eene in de andere komt te werken, zo ontstaat daar uyt lydinge; <in>de eene van de ander, namelyk door de bepalinge van beweeginge, die wy alsoo, werwaart wy willen, vermogen hebben te doen gaan. De werkingen dan, waar door de eene van de ander komt te lyden, die is aldus: te weete de *ziele in het lichaam, gelyk nu al gezeid is, kan wel maaken dat de geesten, die andersins na de eene, nu nogtans na de ander zyde haar bewegen; en om dat ook deze geesten door oorzaak van het lichaam beweegt, en alsoo bepaald konnen worden, zoo kan het dikwyls gebeuren, dat zy, door oorzaak van het lichaam haare beweginge na de eene plaats hebbende, en wederom door de oorzaak van de ziele na een ander plaats, alzo in ons te weeg brengen en veroorzaaken die zoodanige benaauwtheden, als wy te mets in ons gewaarworden, wanneer wy de reeden daar af, als wy die hebben, niet en weten. Want anderzins gewoonlyk zyn ons de redenen wel bekend.

[13] Zoo veel dan nu gezeid van de werkinge die de ziel heeft in het lichaam, laat ons nu eens zien van de werkinge die het *Lichaam* heeft in de ziele. [70]De voornaamste van deze stellen wy te zyn dat ze haar zelfs aan de ziel doet gewaar worden, en daar door ook { } andere lichaamen. Het

ringe in de denkende zaak moet zocken. Ziet daarvan pag. <134>
Tot een voorbeeld zy de Liefde.

Watter uyt ontstaat als deze byde eygenschappen de eene in de ander komt te werken, en hoe dit alles toegaat, ziet Pag. 135.

*Verstaat: yder byzonder, of ook de ziel in 't lichaam werkende, kan wel maaken, etc.[a]
De geesten konnen ook van 't lichaam alleenig bepaald of beweegt worden. En wat alsdan dikwyls gebeurd.

En hier uyt ontstaan die benaauwtheeden, swaar moedigheden, etc.[a], die wy, zonder de oorsaak te weten, in ons gewaar worden.
Van de werkingen van lichaam in de ziel, en welke haar voornaamste is.

14 suppl. B *16* 135 *correxi*: 105 *A* *19* in het *corr. S*: en het *A* *20* kan *corr. S*: konnen *A* *38* aan *exp. VL*

Ce pourquoi tous les changements qui naissent de cette manière, il ne faut aucunement en chercher la cause du côté de l'étendue, mais seulement du côté de la chose pensante, comme nous pouvons le voir dans l'amour, lequel, qu'il soit détruit ou qu'il soit éveillé, doit l'être par la cause de cette notion elle-même ; ce qui arrive, comme nous l'avons déjà dit, ou parce que nous comprenons qu'il y a dans l'objet quelque chose de mauvais ou qu'il y en a un meilleur.

changements dans la chose pensante.
Voir là-dessus p. 361.
Comme exemple : l'amour.

(11) Aussi, lorsque ces attributs en viennent à agir l'un sur l'autre, il naît de là une passion dans l'un, causée par l'autre, c'est-à-dire : par l'orientation du mouvement que nous pouvons orienter où nous voulons. Lorsqu'un attribut pâtit d'un autre, tels sont les effets : à savoir que *l'âme parvient à faire que dans le corps, comme on a déjà dit, les esprits, qui sinon allaient d'un côté, s'orienteront désormais d'un autre ; et parce que ces esprits se meuvent aussi par la cause du corps et peuvent être ainsi déterminé, il peut souvent arriver que, tenant leur mouvement par la cause du corps vers un lieu, et en même temps vers un autre lieu par la cause de l'âme, cela introduit ou cause en nous certaines angoisses comme nous en percevons parfois lorsque, les ayant, nous n'en connaissons cependant pas la raison. Car habituellement, au contraire, ces raisons nous sont bien connues.

Ce qui naît lorsque ces deux attributs agissent l'un sur l'autre, et comment tout cela se fait. Voir p. 91.
*Entendez : chaque [âme] particulière, ou aussi : l'âme agissant sur le corps peut bien faire, etc.
Les esprits peuvent être déterminé ou mus aussi par le corps seulement. Et ce qui arrive alors.
De là naissent l'angoisse, la mélancolie, etc. que nous percevons en nous sans en connaître la cause.
Des effets du corps dans l'âme, et lequel est le plus important.

(13) Maintenant que nous avons dit tout cela des effets qu'a l'âme dans le corps, voyons ce qui concerne les effets qu'a le corps dans l'âme. Nous soutenons que le principal d'entre eux est qu'il se fait percevoir lui-même par l'âme, et par là aussi les autres corps.

welk door niets anders word veroorsaakt als door *Beweginge* en *Ruste* te zaame: want in het lichaam en zyn geen andere dingen als deze door de welke het zoude konnen werken; zo dat alles dan, wat buyten deze gewaarwordinge meer aan de ziele geschied, en kan niet door het lichaam veroorzaakt worden.

Geschied alleen door beweging en ruste, en wat buyten deze de ziel gewaar word, en komt niet voort van 't lichaam.

[14] En omdat het eerste het welke de ziele komt te kennen | het lichaam is, daar uyt komt hervoort dat de ziele het zoo bemind en daar meede vereenigt word. Doch, aangezien wy nu al te vooren gezeidhebben, dat de oorzaak van de liefde, haat en droevheid niet en moet gezogt worden in het lichaam, maar alleen in de ziele - want alle werkingen van het lichaam moeten hervoortkomen uyt beweeginge en ruste -; en dewyle wy klaar en onderscheiden zien, dat de eene liefde niet gaat door 't begrip dat wy bekoomen van iets anders dat beter is, zo volgt daar uyt klaarlyk, *Indien wy eens God komen te kennen, ten minsten met een zoo klaar een kennisse als daar wy ons lichaam mede kennen, dat wy als dan ook nauwer met hem als met ons lichaam moeten vereenigt worden, en als van het lichaam ontslagen zyn.* Ik zeg *naauwer*, want wy hebben nu al te vooren bewezen, dat wy zonder hem noch bestaan, noch verstaan konnen worden; en dit is daarom, omdat wy hem niet door iets anders, gelyk het zoo met alle andere dingen is, maar alleen door hem zelfs kennen en moeten kennen, gelyk wy dat mede nu al voorens gezeyd hebben. Jaa ook beter als ons zelfs kennen wy hem, dewyl wy, zonder hem, ons zelfs geenzins | en konnen kennen.

[134]

[135]

Waarom de ziele het lichaam zo bemind; daar meede vereenigt wordt.

Uyt het geene wy nu al te vooren gezeit hebben pag. 131, volgt dat zoo wy God kennen met soo klaaren kennis als wy 't lichaam kennen, wy als dan met hem veel naauwer als met het lichaam moeten vereenigt worden.

De Reden waarom.

[15] Uyt het geene wy dan tot hier toe gezeid hebben, is lichtelyk af te neemen welke daar zyn de voornaame oorzaaken der *passien*. Want, wat aangaat het Lichaam met zyn uytwerkingen, de *Beweginge en Ruste*, de zelve en konnen de ziel niet anders doen, als hun zelfs, als voorwerpen,

Dat uyt dit voorige lichtelyk af te neemen is, welke de voornaamste oorzaaken van de passien zyn. Wat het lichaam en zyne uytwerkingen hier in doet.

Cela ne peut être causé que par le mouvement et le repos ensemble, car dans le corps il n'y a aucune autre chose sinon celles par lesquelles il pourrait agir ; si bien que rien de ce qui arrive à l'âme, en dehors de ces perceptions, ne peut être causé par le corps.

Arrive seulement par le mouvement et le repos ; et ce que perçoit l'âme en dehors de cela ne vient pas du corps.

(14) Et parce que le corps est ce que l'âme connaît en premier, il suit de là que l'âme l'aime autant et lui soit unie. Cependant, selon ce que nous avons dit plus haut, la cause de l'amour, de la haine et de la tristesse, ne doit pas être cherchée dans le corps, mais seulement dans l'âme – car tous les effets du corps doivent provenir du mouvement et du repos – et, puisque nous voyons clairement et distinctement que tel amour ne disparaît pas sinon par le concept que nous recevons de quelque chose de meilleur, il suit clairement de là qu'*une fois que nous commençons à connaître Dieu d'une connaissance au moins aussi claire que celle par laquelle nous connaissons notre corps, nous devons alors lui être unis plus étroitement qu'à notre corps, et être comme dégagé du corps.*

Je dis *plus étroitement,* car nous avons déjà prouvé que sans lui nous ne pouvons ni exister, ni être conçu ; et il en est ainsi parce que nous le connaissons et devons le connaître non par l'intermédiaire d'autre chose (comme c'est le cas de toutes autres choses), mais seulement par lui-même, comme nous l'avons aussi déjà dit plus haut. De fait, nous le connaissons mieux que nous ne nous connaissons nous-mêmes, puisque sans lui, nous ne nous pouvons en aucun cas nous connaître nous-mêmes.

Pourquoi l'âme aime tant le corps ; elle est unie à lui.

De cela nous avons déjà dit p. 359, il suit que si nous connaissons Dieu aussi clairement que le corps, alors nous devons être unis à lui plus étroitement qu'au corps.

Raison.

(15) De ce que nous avons dit jusque-là, il est donc facile d'inférer les principales causes des passions. Car, pour ce qui concerne le corps et ses effets, le *Mouvement et le Repos,* ils ne peuvent agir sur l'âme sinon en se faisant connaître d'elle en tant qu'objets.

De ce qui précède, il est facile de déduire les principales causes des passions.

En quoi le corps et ses effets y participent.

zynde, daar aan bekend maaken; en na de vertooningen zyn die zy aan de zelve voorhouden, <*> het zy of goet of kwaad, daar na word ook de ziele van haar aangedaan, en dat niet voor zoo veel het een lichaam is (want dan waar het lichaam de voornaamste oorzaak van de *passien*), nemaar voor soo veel het een voorwerp is gelyk alle [136] andere | dingen, de welke ook de zelve uytwerkingen zouden doen zoo ze zich zoodanig aan de ziel kwaamen te vertoonen.

En hoe zy haar aan de ziele vertoonen, en hy van haar aangedaan wordt.
Niet als van een lichaam maar als van een voorwerp.
En de Reden waarom.

[16] (Doch hier meede en wil ik niet zeggen dat de *Lievde, Haat* en *Droevheid,* die uyt beschouwinge van onlighaamelyke dingen voortkomen, de zelve uytwerkingen zouden doen, als die welke uyt beschouwinge van lichaamelyke dingen ontstaan; want deze zoo wy hier na noch zullen zeggen, zullen noch andere uytwerkingen hebben, gelyk de Natuur van die zaak uyt des welks bevattinge de *Lievde, Haat* en *Droefheid,* enz. in de Ziele, de onlighaamelyke dingen beschouwende, verwekt worden).

Doch de voorwerpen van de onlighaamelyke dingen, die worden hier uyt gesloten.

[17] Zoo dat dan, om weder tot ons voorige te keren, by aldien iets anders zig heerlyker aan de ziel kwam te vertoonen, als wel het lichaam, het zeeker is, het lichaam als dan geen vermogen zoude konnen hebben, zoodaanige uytwerkingen

Vervolg van de redengevinge.

15 < * > Maar waar uyt komt ons dat, dat wy het eene goet, het ander kwaad te zyn kenne? Antwoord: aangezien het de voorwerpen zyn, die ons haar zelven doen gewaar worden, zo woorden wy van de eene anders aangedaan [als van d'andere]. Die dan van de welke wy aldermaatigst (na de proportie der beweeginge en ruste waar af sy bestaan) bewogen worden, zyn ons alder aangenaamst, en hoe zy daar verder en verder afwyken alder onaangenaamst. En hier uyt is alderley slag van gevoel, dat wy in ons gewaar worden, en dat veel tyds door de lichaamelyke voorwerpen, werkende is <in> ons lichaam, die wy *impulsus* noemen, als dat men in droefheid iemand kan doen lachen, doen verheugen door kittelen, wyn drinken enz., 't welk de ziel wel gewaar word, doch niet en werkt: want, die werkende, zyn de verheugingen waarlyk en van een ander slag. Want dan werkt geen lichaam in lichaam, maar de verstandelyke ziel gebruykt het lichaam als een werktuyg, en gevolglyk, hoe de ziel hier meer in werkt, hoe het gevoel volmaakter is.

30 sy *corr. B* : by *A*, wy *G* *33 suppl. M*

Et selon les apparences qu'ils lui présentent, [15]*qu'elles soient bonnes ou mauvaises, par là aussi l'âme est affectée, et cela non pas en tant qu'il est un corps (car le corps serait alors la cause principale des passions), mais en tant qu'il s'agit d'un objet, comme toutes les autres choses, lesquelles auraient sur l'âme les mêmes effets si elles se présentaient à elle de la même manière.

Et comment ils se présentent à l'âme et comment elle en est affectée.
Raison.

(16) (Mais par cela je ne veux pas dire que l'*amour,* la *haine,* et la *tristesse* qui proviennent de la considération des choses incorporelles auraient le même effet que celles qui naissent de la considération des choses corporelles. Car, comme nous le dirons plus tard, les premières ont encore d'autres effets, accordés à la nature de la chose par la conception de laquelle sont produits l'*amour,* la *haine,* et la *tristesse,* etc. dans l'âme qui considère les choses incorporelles).

Cependant, des objets des choses incorporelles, qui sont ici exclus.

(17) Ainsi, pour revenir à notre sujet précédent, si une autre chose apparaîssait à l'âme plus excellente que le corps, il est certain que le corps ne pourrait avoir

Suite du raisonnement.

[15]* Mais d'où vient que nous connaissions une chose comme bonne et l'autre comme mauvaise ? Réponse : étant donné qu'il y a des objets qui se font percevoir eux-mêmes, nous sommes affectés différemment par l'un et par l'autre. Dès lors, celui des deux qui nous meut de la manière la plus mesurée (conformément à la proportion de mouvement et de repos qui nous constitue) nous paraît le plus agréable ; et celui qui s'en éloigne toujours plus nous semble le plus désagréable. Et de là sortent les différentes espèces de sensations que nous percevons en nous, qui agissent souvent sur notre corps par les objets corporels et que nous nommons *impulsion* ; comme on peut faire rire ou se réjouir un homme tombé dans la tristesse en le chatouillant, en lui faisant boire du vin, etc. ce que l'âme perçoit bien, mais qu'elle ne produit pas.

En effet, quand elle agit, les joies sont authentiques et d'une autre espèce, car alors ce n'est pas un corps agissant sur un autre copps, mais l'âme intelligente utilisant le corps comme un instrument ; et par suite, plus l'âme agit sur lui, plus le sentiment est parfait.

te veroorzaaken als het nu wel doet. Waar uyt dan volgt, niet alleen dat het <*> lighaam de voornaamste oorzaak <niet en> is van de *passien*; maar ook, alschoon in ons iets anders waar, behalven het geene wy nu aangemerkt hebben, dat de passien, zoo wy meenen, | zouden konnen veroorzaaken, zoo en zoude zulks, als 't al zoo waar, eevenwel niet meer, noch anders in de ziel konnen werken, als nu het lichaam wel doet. Want immers en zoude het niet anders konnen zyn als zulk een voorwerp, dat ten eene maal verscheide zoude zyn van de ziel, en dienvolgende sich ook soodaanig vertoonen, en niet anders; gelyk wy op zoodaanig een wyze ook van het lichaam gesprooken hebben.

[137]

Wat wy uyt dit gezeide al hebben te besluyten.

[18] Alzoo dat wy met waarheid besluyten mogen, dat *Liefde*, *Haat*, *Droefheid* en andere *passien*, in de ziele worden veroorzaakt anders en anders, na de gedaante van kennisse die zy telkens van de zaake komt te hebben; en by gevolg, zoo zy ook het alder heerlykste eens kan komen te kennen, het als dan onmogelyk zoude zyn, dat eenige van deze passien in haar de minste ontroeringe zouden konnen veroorzaaken.

CAP. XX

Bevestiginge van 't Vorige

Tegenwerpinge op't voorgaande.

[1] Aangaande dan 't geene wy in het voorige Cap. gezeit hebben, zouden deze volgende swarigheden konnen tegengeworpen worden.

17 <*>Het lichaam is niet noodig gesteld te worden alleen te zyn de voornaamste oorzaak van de *passien*, maar een yegelyke andere zelfstandigheid zoude zulks, zoo ze voorkwam, konnen veroorzaaken en niet anders, noch meer; want 't en zoude niet meer konnen in Natuur verschillen (uyt welke verscheidenheid van voorwerpen de veranderinge in de Ziel ontstaat) als deze, die van 't een uyt eynde tot het ander verschille.

2 niet-lighaam *corr. S*: niet dat het lighaam alleen *A* *3 suppl. B*

alors aucun pouvoir de causer certains effets, comme il le fait maintenant.

Il suit de là non seulement que le [17]*corps n'est pas la cause principale des passions, mais encore que même s'il y avait en nous quelque chose d'autre – en dehors de celles que nous avons déjà considérées comme susceptibles de produire les passions – une telle chose, si elle existait, serait capable d'agir sur l'âme ni plus, ni différemment de ce que fait actuellement le corps. Car elle ne pourrait rien être d'autre, sinon un objet qui devrait être totalement différent de l'âme, et qui par suite se présenterait [à l'âme] d'une certaine manière, et pas autrement : c'et de cette même manière que nous avons parlé du corps.

Ce que nous devons conclure de tout ce que nous avons dit.

(18) Ainsi nous pouvons conclure avec vérité que l'*amour*, la *haine*, et la *tristesse* et les autres passions sont produites dans l'âme de différentes manières, selon les genres de connaissance qu'elle reçoit de la chose. Et par suite, si elle peut en venir à connaître aussi ce qu'il y a de plus excellent, il sera alors impossible qu'aucune de ces passions puisse causer en elle la moindre perturbation.

CHAPITRE XX

Qui confirme le précédent

Objection contre ce qui précède.

(1) Les difficultés suivantes peuvent être opposées à ce qui vient d'être dit au chapitre précédent.

[17]* Il n'est pas nécessaire de considérer le corps comme cause principale des passions, mais quelqu'autre substance qui viendrait à exister pourrait ainsi en être la cause, pas d'autre chose, ni de plus de choses. En effet, [cette substance] dans la Nature ne pourrait différer (différence d'objets, d'où naissent les changements dans l'âme) davantage que [l'âme et le corps], qui diffèrent d'une extrême à l'autre.

[7]Eerstelyk, by aldien de beweginge niet en is de oorzaak van de *passien,* hoe het dan kan zyn, dat men de droefheid, nochtans, door eenige middelen uyt dryvt, gelyk door de wyn zulks meenigmaal word verrigt?

Antwoord op de zelve.

[2] Waar op diend, dat onderscheid gemaakt moet worden, * tusschen de gewaarwordinge van de ziele, als zy eerst het lichaam gewaar word, en tusschen het oordeel, het welk zy aanstonts daarop komt te maaken van dat het haar of goet of kwaad is.

*Dat is tusschen *verstaan* algemeen genomen, en tusschen *verstaan* als opsigt hebbende op het goet of kwaad van de zaak.

De ziel dan, zodanig als nu gezeid is, *mediate* gesteld zynde, hebben wy al te vooren aangewezen, dat magt heeft de geesten te bewegen werwaart zy wil; maar dat evenwel nochtans deze macht haar kan benomen worden, zo wanneer door andere oorzaaken van 't algemeen lichaam, deze haar zo gematigde gestalte benomen of veranderd word; en zulks in haar gewaar
[139] wordende ontstaat 'er droevheid, en dat na de verandering is, die de | geesten als dan ontfangen.

*Welke droevheid veroorzaakt word uyt de lievde en vereeniginge die ze heeft met het lichaam.

En dat dit zodanig is, kan lichtelyk daar uyt afgenomen worden: om dat deze droevheid op een van deze twee wyzen kan worde geholpen, of door herstellinge van de geeste in haar eerste gestalte, dat is hem van die pynlyk-

2* De droevheid in den mensch word veroorzaakt uyt een waan begrip, van dat hem iets kwaads overkomt, namelyk van 't verlies van eenig goet. Als dit dus bevat is, brengt dit begrip te wege, dat de geesten zig omtrent het hart voegen, en het zelve met behulp van andere deelen prangen en sluyten, recht tegendeelig als in de blydschap geschied. Deze pranging word de ziel weder gewaar, en is pynlyk. Nu wat is 't dat de Medicynen of wyn te weege brengt? Dit, namelyk, dat zy, door haar werking, deze geesten van 't hart afdryven, en weder ruymte maaken, het welk de ziele gewaar wordende verkwikking krygt, bestaande daar in, dat het waanbegrip van kwaad, door de andere proportie van beweging en stilte, die de wyn veroorzaakt, gediverteert, en op wat anders valt, daar 't verstand meer genoegen in vind. Maar dit en kan geen immediate werkinge zyn van de wyn op de ziel, maar alleen van de wyn op de geesten.

3 eenige middelen *corr. M*: geene middelen *A*
10 als nu gezeid is, *mediate* gesteld *correxi*: als nu mediate gezeid is *A*; als nu onmiddelijk gezegd is *B*

Tout d'abord, si le mouvement n'est pas la cause des passions, comment pouvons-nous néanmoins chasser la tristesse avec les moyens que nous utilisons comme il arrive souvent avec le vin ?

Réponse.

(2) Sur quoi il servira de dire : qu'une différence doit être faite *entre la perception de l'âme lorsqu'elle perçoit d'abord le corps, et le jugement qu'elle fait sur l'instant pour décider s'il est bon ou mauvais pour elle.

*C'est-à-dire entre l'entendement pris en général et l'entendement relativement au bien et au mal de la chose.

L'âme étant donc – comme nous l'avons dit – constituée médiatement, nous avons démontré plus haut qu'elle a le pouvoir de mouvoir les esprits [animaux] où elle veut ; mais également que ce pouvoir peut lui être néanmoins retiré lorsque, par d'autres causes relevant du corps en général, celles-ci lui retirent ou changent en elle telle ou telle disposition ; et cela étant perçu en elle, il naît une tristesse, et cela de par le changement que reçoivent alors les esprits, laquelle [2*]tristesse est causée par l'amour et l'union qu'elle a avec le corps.

Et qu'il en soit ainsi peut être facilement déduit à partir de ceci : que cette tristesse peut être guérie d'une de ces deux manières : ou par le rétablissement des esprits dans leur état premier, c'est-à-dire le libérer de la douleur ; ou en étant convaincu par de bonnes

[2*] La tristesse est causée en l'homme par l'opinion que quelque chose de mal le dépasse : la perte de quelque bien. Quand une telle opinion est ainsi conçue, elle fait que les esprits animaux tournent autour du cœur, et avec le concours d'autres parties, le compriment et l'enferment, au contraire, strictement, de ce qui se passe avec la joie. L'âme perçoit alors cette compression et s'attriste. Maintenant, qu'est-ce que la médecine ou le vin apportent ici ? Ceci que, par leur action, ces esprits sont éloignés du cœur, et font à nouveau de la place ; l'âme percevant cela en tire un soulagement qui consiste en ce que l'opinion concernant le mal est détournée par la proportion différente de mouvement et de repos que produit le vin, et l'âme rencontre une autre [opinion] en laquelle l'entendement trouve plus de satisfaction. Mais cela n'est en aucun cas un effet immédiat du vin sur l'âme, mais seulement du vin sur les esprits.

heid te bevryden; of door goede redenen overtuygt te worden, om van dit lichaam geen werk te maaken. Het eerste is † en tydelyk, en staat weder te komen. Doch
[140] het tweede is eeuwig, bestandig en onveranderlyk. |
5 [3] De [3*]twede tegenwerpinge kan deze zyn: aangezien wy zien dat de ziele, alhoewel geen gemeenschap hebbende met het lichaam, <*>nogtans kan te weeg brengen, dat de gesten die haar na de eene zyde zouden bewegen, haar nogtans nu na de ander zyde bewegen;
10 waarom zy dan ook niet zoude konnen maaken, dat een lichaam, het welk geheel stil is en rust,

Twede tegenwerping
Van de ziel

3 <*> *Hier is dan geen swarigheid, hoe deze eene wys, die oneindig verschild van de ander, in de ander werkt: want 't als een deel van 't geheel, dewyl nooyt de ziel zonder 't lichaam, noch 't lichaam zonder de ziel geweest is. Dit vervolgen wy aldus:*

15 1. Daar is een volmaakt wezen pag. <4/174> 2. Daar konnen geen twee zelfstandigheden zyn pag. <4/172-3> 3. Geen zelfstandigheid kan beginnen pag. <6/173> 4. Ieder is in syn geslacht oneyndig pag. <5/173> 5. Daar moet ook een eygenschap zyn van denken pag. <16.21.60/175-6> 6. Daar is geen zaak in de Natuur, of daar is een Idea van in de denkende zaak, voortkomende uyt haar wezen en wezentlykheid t'zaamen pag. <178-9> 7. Nu
20 vervolgens: 8. Aangezien dat het wezen, zonder wezentlykheid, begreepen wordt onder de beteekeningen der zaaken, zo en kan de Idea van 't wezen dan niet aangemerkt worden als iets byzonders; maar dan kan zulks eerst geschieden, zo wanneer de *wezentlykheid* t'zamen met het *Wezen* daar is, en dat om datter dan een voorwerp is, dat te vooren niet en was. *Ex. gr.,* als de heele muur wit is, zo *iss'er* geen dit of dat in, etc. 9. Deze Idea dan, alleen buyten alle andere
25 Idea's aangemerkt, kan niet meer zyn als maar een Idea van zo een zaak, en niet dat zy een Idea heeft van zo een zaak. Daarby, dat zo een Idea zo aangemerkt, om datze maar een deel is, zo kan zy van haar zelfs en haar voorwerp geen alderklaarst en onderscheidenst begryp hebben; doch dit kan de denkende zaak alleen, die allen geheel de Natuur is: want een deel, buyten zyn geheel aangemerkt, kan niet enz. 10. Tusschen de Idea en 't voorwerp moet noodzaakelyk een
30 vereeniging zyn, dewyl de een zonder de ander niet en kan bestaan: want daar is geen zaak, welkers Idea niet en is in de denkende zaak, en geen Idea kan zyn of de zaak moet ook wezen. Voorder het voorwerp kan niet verandert worden of de Idea word ook verandert, *et vice versâ,* zo dat hier geen derde van noden is, die de vereeniging van ziel en lichaam zoude veroorzaaken. Doch staat aan te merken, dat wy hier spreeken van zulke Idea's, die noodzakelyk ont-
35 staan uyt de wezentlykheyd der dingen, met het wezen zamen in God, maar niet van die Idea's, welke de dingen nu wezentlyk ons vertoonen, uytwerken in ons, tusschen welke een groot onderscheid is: *want de Idea's in God* en ontstaan niet, gelyk in ons, uyt een of meer van de zinnen, die daarom ook niet als onvolmaaktelyk van haar meest altyd aangedaan worden; maar uyt de wezentlykheid en 't wezen, na al wat ze zyn. Nochtans is myn Idea de uwe niet, die een en de zelve zaak in ons uytwerkt.

3 † *fortasse*: veranderlyk 7 suppleui

raisons de ne faire aucun cas de ce corps. La première est temporaire et [la tristesse] appelée à revenir ; tandis que la seconde est éternelle, constante et immuable.

(3) La deuxième objection possible est celle-ci : puisque nous voyons que l'âme, bien que n'ayant rien de commun avec le corps, peut [3*]cependant faire que les esprits qui l'auraient mû d'un côté, le meuvent maintenant d'un autre côté, pourquoi donc l'âme ne pourrait-elle pas faire qu'un corps entièrement au repos commence à se mouvoir ?

Deuxième objection.
De l'âme.

[3*] *Il ne fait ici aucune difficulté que ce mode singulier, qui diffère infiniment de l'autre, agisse sur l'autre. Car il est comme la partie d'un tout, puisque l'âme n'existe jamais sans le corps, ni le corps sans l'âme. Ce que nous développons ainsi :*

1. Il existe un être parfait, p. < >. 2. Il ne peut exister deux substances, p. < >. 3. Aucune substance ne peut commencer, p. < >. 4. Tout attribut est infini en son genre, p. < >. 5. Il doit exister un attribut de la pensée, p. < >. 6. Il n'existe rien dans la Nature, dont il n'y ait une idée dans la chose pensante, provenant d'elle selon à la fois son essence et son existence, p. < >. 7. Maintenant, poursuivons. 8. Puisque l'essence, sans existence, est conçue à partir des significations des choses, l'Idée de l'essence ne peut être considérée comme quelque chose de particulier. Cela ne peut arriver que lorsque il y a l'essence et l'existence ensemble, et cela parce qu'alors il y a un objet, qui n'existait pas auparavant. Par exemple, lorsque le mur est entièrement blanc, il n'y a alors pas de ceci ou de cela, etc. 9. Cette Idée, donc, prise à part de toutes les autres, ne peut rien être de plus qu'une Idée de telle chose, sans avoir une connaissance de telle chose. Parce qu'une telle Idée, ainsi considérée, n'est qu'une partie ; c'est pourquoi elle ne peut avoir d'elle-même et de son objet aucun concept clair et distinct. Cela, seule la chose pensante le peut, qui seule est la Nature entière. En effet, une partie considérée hors de son tout ne peut, etc. 10. Entre l'Idée et l'objet, il doit nécessairement y avoir une union, car l'un ne peut exister sans l'autre. En effet, il n'y a pas de chose dont l'Idée ne soit dans la chose pensante, et aucune Idée n'existe à moins que la chose ne doive aussi exister. De plus, l'objet ne peut subir aucun changement sans que l'Idée ne soit également changée, et *vice versa* ; ce pourquoi il n'est nullement besoin d'un troisième terme qui causerait l'union de l'âme et du corps. Mais il faut remarquer que nous parlons ici de ces Idées qui naissent nécessairement de l'existence des choses, ensemble avec l'essence, en Dieu, mais non des Idées dont la chose se présente à nous seulement comme existante, en agissant sur nous, entre les deux se trouvant une grande différence. Car les Idées qui sont en Dieu ne naissent pas – comme en nous – d'un ou de plusieurs sens, et ne sont donc pas non plus affectées, presque toujours imparfaitement, par eux, mais [naissent en lui] de l'existence et de l'essence selon tout ce qu'elles sont. Bien que mon Idée ne soit pas la vôtre, elle produisent en nous une seule et même chose.

[141] zig zoude beginnen te bewegen? | Als mede waarom ze dan ook niet alle andere lichamen, die alreeds al beweginge hebben, niet werwaart zy wil soude konnen bewegen?

[4] Doch, ons eens erinnerende het geene wy van de denkende zake nu al voren gezeid hebben, zo zal dat ons deze swarigheid heel licht weg konnen nemen. Namelyk, doen zeiden wy, dat, *schoon de Natuur verscheide eigenschappen heeft, het evenwel maar een eenig Wezen is, van de welke alle deze eigenschappen gezeid worden.* Daar benevens | hebben wy mede gezeid, dat de *denkende zaak ook maar een eenige in de Natuur was, <*>dewelke in oneyndelyke Ideen is uytgedrukt, na de oneyndelyke dingen die in de Natuur zyn*: want indien 't lichaam een zodanige *wyze ontfangt,* als, *ex. gr., het lichaam van Petrus, en weder een ander* als *het lichaam is van Paulus,* daar van daan komt het, datter in de *denkende zaak* zyn twee verscheide Ideen: te weete, *Een Idea van 't lichaam van Petrus,* de welke de ziele maakt van Petrus, en een ander *van Paulus,* de welke de ziele maakt *van Paulus.* Zo dan de denkende zaak kan wel beweegen het lichaam van Petrus, door de Idea van 't lichaam van Petrus; maar niet door de Idea van het lichaam van Paulus:

Antwoord op de zelvc.

De Natuur heeft wel verscheide eigenschappen, doch 't is maar een eenig wezen.

4<*> 'T is klaar dat in de mensch, aangezien hy begonnen heeft, geen ander eigenschap te vinden is, als die al vooren in de Natuur was. En nademaal hy bestaat van zodanig een lichaam, van 't welk noodzakelyk een Idea moet zyn in de denkende zaak, en die Idea noodzaakelyk vereenigt moet zyn met het lichaam, zo stellen wy onbeschroomt, dat syn ziel niet anders is als deze Idea van dit zyn lichaam in de denkende zaak. En om dat dit lichaam een beweginge heeft en stilte (die *geproportioneert* is, en *ordinaar* gealtereert word door de uytterlyke voorwerpen) ; en om datter geen alteratie in 't voorwerp kan geschieden, zonder dat ook datelyk in de Idea het zelve geschied, hier uyt komt hervoort dat de menschen gevoelen *(idea reflexiva).* Doch ik zeg: *omdat zy een proportie van beweging en stilte heeft,* om datter geen werkinge kan geschieden in het lichaam, zonder dat deze twe concurreren.

29 (die - 30 voorwerpen) *corr. VL* : 29 (die - 31 geschied) *A*

De même, pourquoi ne pourrait-elle pas mouvoir tous les autres corps qui sont déjà en mouvement dans la direction qu'elle veut ?

(4) Mais si nous nous souvenons de ce que nous avons déjà dit de la chose pensante, nous pourrons écarter très facilement cette difficulté. Nous avons dit, en effet, que *bien que la Nature ait différents attributs, elle est cependant un Être unique duquel tous ces attributs sont affirmés.* Nous avons encore dit que *la chose pensante était également unique dans la Nature, laquelle est exprimée par des Idées infinies, selon les choses [6]*infinies qui sont dans la Nature.* Car, si le Corps reçoit un mode comme, par exemple, le corps de Pierre, puis encore un autre, comme le corps de Paul, de là vient qu'il y a alors dans la *chose pensante,* deux idées différentes : une idée du corps de Pierre, qui constitue l'âme de Pierre et une autre de Paul, qui constitue l'âme de Paul. Dès lors, la chose pensante peut en effet mouvoir le corps de Pierre par l'Idée du corps de Pierre, mais pas par l'Idée du corps de Paul. De même l'âme de Paul

Réponse.

La Nature a bien différents attributs, bien qu'elle soit seulement un être unique.

[6]* Il est clair que, puisque l'homme a eu un commencement, aucun attribut ne peut se trouver en lui sinon ceux qui étaient déjà dans la Nature. Et puisqu'il consiste en un corps tel qu'il doit nécessairement y en avoir une Idée dans la chose pensante, et que cette Idée doit nécessairement être unie au corps, nous affirmons avec assurance que son âme n'est rien d'autre que cette Idée, dans la chose pensante, de son propre corps. Et puisque ce corps a un mouvement et un repos (qui sont proportionnés et ordinairement modifiés par les objets extérieurs, et puisque dans l'objet il ne peut se produire aucune altération sans qu'il arrive réellement la même chose dans l'Idée, de là provient que l'homme ressent *(idée réflexive).* Mais je dis : *parce qu'il a une certaine proportion de mouvement et de repos,* parce qu'aucun effet ne peut se produire dans le corps sans que les deux y concourent.

also dat de ziele van Paulus syn eige lichaam wel kan beweegen, maar geenzins het lichaam van een ander als van Petrus. |
[143] En hierom dan zo en kan ze ook geen steen, die rust off stil leyt, beweegen; want de steen maakt weder om een ander Idea in de ziel. En hierom dan is 't niet min klaar, dat het onmogelyk is, dat een lichaam, het welke geheel rust en stil is, zoude konnen bewogen worden door eenige manier van denken, om reden als boven. |

De derde tegenwerpinge.

[144] [5] De derde [79]tegenwerpinge kan deze zyn: wy scheynen klaarlyk te konnen zien, dat wy nochtans in het lichaam eenige stilte konnen veroorzaaken. Want na dat wy onse geesten een langen tyd bewoogen hebben, zo ondervinden wy moede te zyn; het welke immers niet anders is, als een stilte in de geeste, door ons te wege gebracht.

Antwoord op de zelve.

[6] Doch wy antwoorden, dat wel waar is dat de ziel een oorzaake is van deze stilte, doch niet als *indirecte*; want zy en brengt de stilte in de beweginge niet onmiddelyk, maar alleen door andere lichaamen, de welke zy dede bewegen, die dan noodzakelyk zo veel stilte hebben moeten ontbeeren, als zy aan de geesten hadden mede gedeelt. Zo dat dan alomme blykt, dat in de Natuur een en de zelve slagh van beweginge is.

CAP. XXI

Van de Reede

Waar door het komt dat wy gezien hebben de zaake goet somtyds magt hebben, die uyt te werken, en somtyds weder niet, als ook om het kwaad te laaten.

[1] So zal ons dan tegenwoordig te onderzoeken staan, waar door het komt dat wy somtyds, [80]alschoon wy zien een zaake goet of kwaad te zyn, nochtans geen magt in ons bevinden, om of de goede te doen, of de kwade te laaten, en somtyds nogtans wel.

peut en effet mouvoir son propre corps, mais pas celui de quelqu'un d'autre comme Pierre.

Et pour cette raison, elle ne peut pas plus mouvoir une pierre qui se tient au repos ; car la pierre constitue encore une autre idée dans la chose pensante. Et à partir de là, il n'est pas moins clair qu'il est impossible à un corps qui serait entièrement au repos de pouvoir être mu par un quelconque mode de pensée, pour les raisons ci-dessus.

Troisième objection.

(5) La troisième objection possible est celle-ci : il nous semble cependant pouvoir constater clairement que nous pouvons causer quelque repos dans le corps, puisqu'après avoir mû longtemps nos esprits, nous sentons que nous sommes fatigués. Ce qui n'est jamais rien d'autre qu'un repos produit par nous dans les esprits.

Réponse

(6) Nous répondons que l'âme est en effet une cause de ce repos, mais seulement indirectement. Car elle ne produit pas immédiatement le repos dans le mouvement, mais seulement à travers d'autres corps qu'elle a mû, et qui ont donc nécessairement perdu autant de repos qu'ils en ont communiqué aux esprits animaux. Il apparaît donc clairement dans tous les sens, que dans la Nature il n'existe qu'un unique et même genre de mouvement.

CHAPITRE XXI

De la Raison

D'où vient qu'ayant vu qu'une chose est bonne nous avons parfois la force de la faire, et parfois non ; de même pour éviter le mal.

(1) Nous devons désormais nous demander d'où vient que parfois, voyant qu'une chose est bonne ou mauvaise, nous ne trouvons en nous aucune force pour faire le bien ou éviter le mal, alors que nous y parvenons en d'autres circonstances.

[2] Dit konnen wy lichtelyk bevroeden, wanneer
[145] wy acht neemen op de | oorzaaken die wy van de *opinien* gegeven hebben, die wy zeiden te zyn de oorzaken van alle toghten. Wy zeiden dan deze
5 zyn *of door hooren zeggen, of door ondervinding.* En de wyle dan all het geen datt wy in ons bevinden meer magt op ons heeft als het geen dat ons *van buyten aankomt,* so volgt wel dat de reeden oorzaak kan zyn van vernietinge van die <*>*opinien* die wy
10 alleen van hooren seggen hebben (en dat om dat ons de reeden niet van buyten aangekomen
[146] is), | maar geenzins van die die wy door ondervindinge hebben.
[3] Want de mogelykheid die ons zaake zelve
15 geeft is altyd meerder als die wy bekomen uyt gevolge van een tweede zaak; gelyk wy dit onderscheid zo aangemerkt hebben spreekende van de redenering en van het klaar verstand, pag. 64, en dat met de gelykenisse van de regel van drien.
20 Want meer mogelykheid is in ons uyt het verstaan van de proportie zelfs, als uyt het verstaan van de regul van proportie. En hier om is 't dat wy nu al zo dikwyls hebben gezeid, dat de eene liefde door een ander die meerder is te niet gedaan word, om
25 dat wy daar onder geenzins wilden betrekken de begeerten die uyt de redenering voort komt. |

Wat ons om dit te verstaan nodig zy in acht te nemen.

Door de reden konnen de opinien of de waan, die van horen zeggen komt, wel vernietigt werden. En waarom. Doch geenzins kan de reden de waan, die door ondervinding is, weg neemen en de reeden waarom.

En hier om is zo dikwyls gezeid, dat de eene liefde door de andere liefde word vernietigt; daar door uytsluytende de begeerte, om datze niet, gelyk de liefde, uyt ware kennisse, maar uyt redenering herkomt.

<2*> En het zal 't zelve zyn, of wy hier 't woord *opinie*, of *passie* gebruyken; en zo is 't klaar waarom wy, die, die door ondervinding in ons zyn, niet en konnen door de Reeden overwinnen; want deze en zyn in ons niet anders als een genieting of onmiddelyke *vereenigingе* van iets 't geen wy voor goet oordelen, en de Reden, schoon zy ons dat beter is aanwyst, zy doet
30 ons niet genieten. Nu dat geene dat wy genieten in ons, en kan niet overwonnen worden door dat geene 't welke wy niet en genieten, en buyten ons is, gelyk zulks is 't geen ons de *Reeden* aanwyst. Maar zal deze overwonnen worden, zo moet er iets zulks zyn dat magtiger is; hoedanig zal wezen een genietinge of onmiddelyke vereenigingе van 't geen beter gekend en genoten word als dit eerste; en dit daar zynde is de overwinninge altyd noodzakelyk; off ook wel door
35 genietinge van een kwaad dat grooter gekend word, als 't genoote goet, en onmiddelyk daarop volgt. Doch dat dit kwaad zo niet altyd noodzaakelyk volgt, leert ons de ervaringe, want, etc.: siet pag. 80, 127.

21 proportie *corr. S*: regul *A*

(2) Nous pouvons le comprendre facilement si nous prêtons attention aux causes que nous avons données à l'opinion et que nous avons dit être les causes de toutes les passions. Nous disions qu'elles viennent *ou du ouï-dire, ou de l'expérience.* Et parce que ce que nous rencontrons en nous-mêmes a plus de pouvoir sur nous que ce qui nous vient de l'extérieur ; il s'ensuit que la raison peut être la cause de la destruction de ces [2]*opinions que nous ne tenons que du ouï-dire (et cela parce que la raison ne nous est pas venue de l'extérieur), mais en aucun cas de celles que nous tenons de l'expérience.

(3) En effet, la puissance que nous donne la chose elle-même est toujours plus grande que celle que nous recevons comme conséquence d'une autre chose, différence que nous avions observée lorsque nous avons parlé, p. 265, du raisonnement et du clair entendement, par l'exemple de la règle de trois. Car il y a en nous plus de puissance provenant de la compréhension de la proportion en elle-même que de la compréhension de la règle de la proportion. Et de là vient aussi ce que nous avons dit si souvent : que tel amour est réduit à néant par un amour plus grand, parce que nous ne cherchions en aucun cas à dire qu'il procède d'un désir issu du raisonnement.

Ce à quoi il faut prêter attention pour comprendre cela.

Les opinions qui naissent du ouï-dire peuvent être détruites par la raison et pourquoi.

Mais la raison ne peut supprimer l'opinion qui naît de l'espérance, et pourquoi.

Et c'est pourquoi il est si souvent dit qu'un amour est détruit par un autre, récusant par là le désir, parce qu'il ne provient pas – comme l'amour – de la connaissance vraie, mais du raisonnement.

[2]* Que nous employions ici le mot *opinion* ou celui de *passion* reviendra au même ; et ainsi il devient clair que par la raison nous ne pouvons vaincre les passions qui naissent en nous de l'espérance. Car celles-ci ne sont rien d'autre en nous que la jouissance de, ou l'union immédiate avec, quelque chose que nous jugeons être bon, et bien que la raison nous indique ce qui est meilleur, cela ne nous réjouit pas. Or, ce dont nous nous réjouissons ne peut pas être vaincu par ce dont nous ne nous réjouissons pas et qui est en dehors de nous, comme l'est ce que nous indique la raison. Mais, si elles doivent être vaincues, ce doit être par quelque chose de plus puissant, comme la jouissance de, ou l'union immédiate avec, quelque chose qui serait mieux connu que le premier, ou dont nous nous réjouirions plus (et lorsque ces conditions sont réunies, la victoire est toujours nécessaire) ou encore par l'épreuve d'un mal reconnu comme plus grand que le bien éprouvé et qui le suit immédiatement. Mais l'expérience nous apprend que le mal ne suit pas toujours nécessairement, car, etc. voir les p. 385, 351.

[145] *bis*

CAP. XXII

Van de waare Kennisse, Wedergeboorte, enz

[1] Aangezien dan <*>de reeden geen magt heeft om ons tot onze welstand te brengen, zo blyft dan overig dat wy onderzoeken, of wy door de vierde [81]en leste manier van kennisse daar toe konnen geraaken? Wy hebben dan gezeid, dat deze manier van kennisse niet en is uyt gevolg van iets anders, maar door een onmiddelyke vertooninge aan het verstand van het voorwerp zelve. En zo dat voorwerp dan heerlyk is en goet, zo werd de ziele noodzaakelyk daar mede vereenigt, zo wy ook van ons lichaam gezeid hebben.

Nu word eerst aangevangen van de ware kennisse te spreeken en zoo voort. Is alleen overig, dat ons de ware kennisse tot heil en welstand brengt.

Deze is niet uyt gevolg van wat anders.

[2] Hier uyt dan volgt onwederspreekelyk, *dat de kennisse die is, welke de liefde veroorzaakt.* So dat, als wy op deze manier God komen te kennen, wy dan noodzakelyk (want hy zich niet anders als de alderheerlykste en aldergoetste en kan vertonen, noch van ons gekent worden) met hem moeten vereenigen. In het welke alleen, gelyk wy nu al gezeit hebben, onze zaligheid bestaat.

En wat hier uyt volgt.

Dat die ware liefde uyt haar voort komt. En gevolglyk de vereeniging met God, door de liefde die uyt deze ware kennisse voort komt.

Ik zeg niet dat wy hem, zo hy is, moeten kennen; maar het is ons genoeg dat wy hem, om met hem
[146] *bis* vereenigt te zyn, eenigzins kennen. Want | ook de kennisse die wy van 't lichaam hebben, en is niet dat wy het kennen zo als <het> is, of

Deze kennis en hoeft niet eevenmatig, en waarom.

1 <*> Alle passien die tegen de goede reden strydig zyn (als vooren is aangewezen), ontstaan uyt de *Waan*. Alles wat in de zelve goet of kwaad is, dat is ons aangewezen door het *Ware Geloof*; maar deze beyde, nog geen van beyde is magtig, ons daar af te bevryden. *Alleen* dan de derde manier is 't, namelyk de *Waare Kennis*, die ons hier van vry maakt. En zonder de welke het onmogelyk is, dat wy ooyt hier af vry gemaakt konnen worden: gelyk nu gevolglyk pag. <145 *bis*> zal aangeweezen worden. Zoude dit het niet wel zyn daar aandere, onder andere benaaminge, zo veel van zeggen en schryven? Want wie en ziet niet, hoe gevoeglyk wy, onder de waan de *zonde*; onder het gelove de *wet*, die de sonde aanwyst; en onder de *waare kennisse* de *genaade*, die ons van de zonde vry maakt, konnen verstaan?

26 suppl. B *27-35 adnotatio haec pag.* [127] *inuenitur, sed huc eam transposui admonente ibi librario ipso his verbis*: « plaats de notae op F^c^. Cap. XXII »

CHAPITRE XXII

De la connaissance vraie, de la renaissance, etc.

(1) Étant donné que [1*]la raison n'a aucun pouvoir de nous conduire à notre bien-être, il nous reste à chercher si nous pouvons l'atteindre par le quatrième et dernier genre de connaissance.

On commence ici à parler de la connaissance vraie, etc. Reste seulement la connaissance vraie pour conduire au salut et au bien.

Nous avons montré que ce genre de connaissance ne dérive d'aucune autre chose, sinon d'une manifestations immédiate de l'objet lui-même à l'entendement. Si cet objet est excellent et bon, alors l'âme devient nécessairement unie à lui, comme nous l'avons dit à propos de notre corps.

Elle ne vient pas d'autre chose.

(2) Il suit de là, sans contradiction, *que la connaissance est ce qui cause l'amour.* De telle sorte que, lorsque nous parvenons à connaître Dieu de cette manière, nécessairement nous devons nous unir à lui (en effet, il ne peut nous apparaître ni être connu de nous autrement que comme ce qu'il y a de meilleur et de plus excellent) ; union dans laquelle seule, comme nous l'avons déjà dit, consiste notre salut.

Et ce qui en suit.

Que l'amour vrai en provient. Et par conséquent l'union à Dieu à cause de l'amour qui naît de la connaissance vraie.

Je ne dis pas que nous devons le connaître tel qu'il est, mais il est suffisant pour nous de le connaître d'une certaine manière pour lui être unis. Car même la connaissance que nous avons du corps n'est pas telle

Cette connaissance n'a pas à être adéquate, et pourquoi.

[1*] Toutes les passions qui combattent contre la droite raison (comme démontré plus haut) naissent de l'*opinion*. Tout ce qui en elle est bien ou mal nous est indiqué par la *croyance vraie*, mais aucune des deux ne peut nous en libérer. Et donc seul le troisième mode, c'est-à-dire la *connaissance vraie*, nous en libère. Sans elle nous ne pouvons jamais nous libérer des passions, comme il sera montré par la suite p. 377. S'il n'en était pas ainsi, de quoi d'autres, sous d'autres noms, parlent-ils et écrivent-ils tant ? Car nous ne voyons pas comment mieux comprendre le *péché*, sinon sous le terme d'opinion, la *loi* qui indique le péché, sinon comme *croyance*, et la *grâce* qui nous libère du péché sinon comme *connaissance vraie* ?

volmaaktelyk; en nochtans wat een vereeniginge! wat een liefde!

[3] Dat deze vierde kennisse, die daar is de *kennisse Gods*, niet en is door gevolg van iets anders, maar onmiddelyk, blykt uyt dat geene, dat wy te vooren bewezen hebben: hem te zyn de oorzaak van alle kennisse, *die alleen door zich zelfs, en door geen ander zaak bekend word*; daar benevens ook hier uyt, *omdat wy door Natuur zodanig met hem vereenigt zyn, dat wy zonder hem nogh bestaan nog verstaan konnen worden.* En hier om dan, dewyl tusschen God en ons een zo naauwen vereeniginge is, zo blykt dan dat wy hem *niet als onmiddelyk en konnen verstaan.*

De 4e, namelyk in 't exempel in de regul van 3e, pag. 66.
Bewys van dat deze niet en is uyt gevolg van wat anders; ziet pag. <2-3>
Vervolg van dit bewys.
Hier uyt blykt, dat wy hem niet als onmiddelyk en konnen verstaan.

[4] De vereeniginge dan die wy met hem door de Natuur en de liefde hebben, die zullen wy dan nu trachten te verklaaren.

Wy hebben alvooren gezeid, datter in de Natuur niet en kan zyn van 't welke niet een Idea zoude zyn in de ziele des zelven zaaks*. En na dat de zaak of meer of min
[147] volmaakt is, daar na is | ook min of meer volmaakt de vereeniginge en de uytwerkinge van de Idea met die zaak of met God zelve.

Nader verklaringe van de vereeniginge met God. Hoe die is en waar in die bestaat.

[5] Want aangezien geheel de Natuur maar een eenige zelfstandigheid is, en welkers wezen oneyndelyk is, zo worden dan alle dingen door de Natuur vereenigt, en tot een vereenigt, namelyk God.

En dewyl nu het lichaam het aldereerste is dat onse ziel gewaar word (om dat, gelyk gezeid is, niet in de Natuur kan zyn welkers Idea niet en is in de denkende zaak, welke Idea de ziele is van dat dink),

4* En hier door word met een verklaart het gene wy in het eerste deel hebben gezeid, van dat het oneyndelyk verstand, van alle eeuwigheid in de Natuur zyn moet, en dat wy de *Zone Gods* noemden. Want aangezien dat God van eeuwigheid geweest is, zo moet ook zyn *Idea* in de denkende zaak, dat is in zich zelfs,<van eeuwigheid> zyn; welke *Idea* voorwerpelyk overeen komt met hem zelfs. *Vide pag.* <55>.

8 suppleui 33 suppl. B 34 suppleui

que nous le connaissions tel qu'il est ni parfaitement, et pourtant, quelle union ! quel amour !

La 4e, dans l'exemple de la règle de trois, p. 267.

(3) Que cette quatrième connaissance, *qui est la connaissance de Dieu,* ne dérive d'aucune autre chose, mais qu'elle est immédiate, cela est évident par ce que nous avons démontré plus haut : *qu'il est la cause de toute connaissance qui serait connue par elle-même seulement et non par autre chose.* À partir de là suit encore que *nous sommes unis à lui de telle manière par la Nature, que sans lui nous ne pouvons ni être, ni être conçus.* Et donc, parce qu'il y a entre Dieu et nous une union si étroite, il est évident *que nous ne pouvons le comprendre sinon immédiatement.*

Démonstration qu'elle ne vient pas de quelque chose d'autre p. 195.

Suite de cette démonstration.

De cela il est évident que nous ne pouvons comprendre Dieu sinon immédiatement.

(4) Nous essaierons maintenant d'éclaircir l'union que nous avons avec lui par la Nature et l'amour.

Nous avons déjà dit que rien ne peut exister dans la Nature dont il n'y ait une idée dans l'âme de cette chose même[4*]. Et comme la chose est plus ou moins parfaite, de même est plus ou moins parfaite l'union (et ses effets) de l'Idée avec la Chose ou avec Dieu lui-même.

Explication supplémentaire de l'union à Dieu. Comment elle est et en quoi elle consiste.

(5) En effet, puisque toute la Nature est une unique substance, et dont l'essence est infinie, toutes les choses sont unies par la Nature, et unie en un [être], c'est-à-dire Dieu.

Et maintenant, puisque le corps est la toute première chose que notre âme perçoive (parce que, comme nous l'avons dit, rien ne peut être dans la Nature dont il n'y ait une Idée dans la chose pensante, laquelle Idée est l'âme de cette chose), cette chose doit alors être

4* Et à partir de là, ce que nous avons dit dans la première partie devient clair, à savoir que l'entendement infini, que nous nommons *Fils de Dieu,* doit exister de toute éternité dans la Nature. En effet, puisque Dieu a existé de toute éternité, son Idée aussi doit exister de la même manière dans la chose pensante, c'est-à-dire en lui-même, laquelle Idée coïncide objectivement avec lui. Voir p. 251.

zo moet dat dink dan noodzaakelyk zyn de eerste oorzaak van de Idea*. |
[148] Doch, omdat deze Idea geenzins kan ruste vinden in de kennisse van het lichaam zonder datze overgaat in de kennisse van dat geene zonder het welke het lichaam en *Idea* zelve noch bestaan noch verstaan konnen worden, zoo word zy ook dan met dat (na voorgaande kennisse) door liefde terstond vereenigt.

[6] Deze vereeniginge word beter begrepen, en afgenoomen wat die moet zyn, uyt de werkinge met het lichaam; in de welke wy zien hoe dat, door kennisse en tochten tot lichamelyke dingen, in ons komen te ontstaan alle die uytwerkingen, die wy in ons lichaam, door de beweginge der geesten, gedurig gewaar worden. En alzo ook onvergelykelyk meerder en heerlyker (indien eens onse kennisse en liefde komt te vallen op dat geene, zonder 't welk wy noch bestaan, noch verstaan konnen worden, en dat geenzins lichaamelyk is) zullen en moeten zyn de sodanige uytwerkinge, uyt deze vereeniginge ontstaande: want deze noodzakelyk moeten mede gesteld zyn na de zaake met de welke zy <de Idea> vereenigt word.

[7] En wanneer wy dan deze uytwerkingen gewaar worden, | als dan konnen wy met waarheid zeggen *weder*
[149] *geboren* te zyn. Want onse eerste geboorte was doen als wy vereenigde met het lichaam, door welke sodanige uytwerkingen en lopinge van geesten zyn ontstaan; maar deze onse andere of tweede geboorte zal dan zyn, zo wanneer wy geheel andere uytwerkingen van liefde, gestelt na de kennisse van dit onlichamelyk voorwerp, in ons gewaar worden.

5* Dat is onze ziel, zynde een Idea van't lichaam, heeft uyt het lichaam syn eerste wezen; want ze is maar een reprezentatie van't lichaam, zo geheel als byzonder in de denkende zaak.

22 suppleui.

5*nécessairement la cause première de l'Idée.

Cependant, puisque cette Idée ne peut en aucun cas trouver de repos dans la connaissance du corps sans la dépasser dans la connaissance de ce sans quoi le corps et l'Idée même n'existent ni ne peuvent être conçus, ainsi, après en avoir pris connaissance, elle sera alors aussitôt unie à lui par amour.

(6) Cette union sera mieux conçue et on déduira mieux ce qu'elle doit être à partir de l'action [de l'âme] avec le corps, dans laquelle nous voyons comment, par la connaissance et les passions relatives aux choses corporelles, naissent en nous tous les effets que nous percevons dans notre corps, par le mouvement des esprits. Et ainsi (s'il arrive que notre connaissance et notre amour en vienne à rencontrer ce sans quoi nous ne pouvons exister ni être conçu, et qui n'est aucunement corporel) les effets qui naissent de cette union seront et devront être incomparablement meilleurs et plus excellents ; car ces effets doivent nécessairement être constitués d'après la chose avec laquelle l'Idée est unie.

(7) Et lorsque nous percevons ces effets, nous pouvons alors dire avec vérité être *« nés à nouveau »*. Car notre première naissance s'est produite lorsque sommes unis au corps, union de laquelle sont nés les effets et les mouvements des esprits. Mais notre autre – ou seconde – naissance surviendra lorsque nous percevrons en nous les effets entièrement différents de l'amour constitué par la connaissance de cet objet incorporel.

5* C'est-à-dire : notre âme, étant une idée du corps, tient du corps son premier être ; car elle n'est rien d'autre qu'une représentation du corps, en général comme en particulier, dans la chose pensante.

En zo veel van de eerste verschillende, als daar is het verschil van lichaamelyk en onlichaamelyk, geest en vleesch. En dit mag daarom te meer met recht en waarheid de *Wedergeboorte* werde genoemt, om dat uyt deze *Liefde* en *Vereeninginge* eerst komt te volgen een *Eeuwige en onveranderlyke bestandigheid,* zo wy zullen betonen.

CAP. XXIII

Van des ziels onsterfelykheid

[1] Soo wanneer wy eens met aandagt aanmerken wat de *Ziele* is, en waar uyt hare verandering en geduuringe onstaan, zo zullen wy lichtelyk zien of zy sterfelyk of onsterfelyk zy. |

Wat het is daar uyt wy lichtelyk konnen zien de onsterfelykheid van de ziele.

[150] De Ziele dan hebben wy gezeid te zyn *een Idea* die in de denkende zaake is, van de wezentlykheid eenes zaaks die in de Natuur is, ontstaande. Waar uyt dan volgt, dat, na de duuringe en verandering van de zaake is, daar na dan ook de duringe en veranderinge van de Ziele moet zyn. Daar by hebben wy aangemerkt dat de Ziele *kan vereenigt worden,* of *met het lichaam* van het welke zy de Idea is, of *met God,* zonder de welke zy nog bestaan noch verstaan kan worden.

Beknopte beschryvinge van de *Ziele* en haar oorzaak. Wat daar uyt komt te volgen.

De Ziele kan vereenigen met het lichaam, en ook met God.

[2] Waar uyt men dan lichtelyk kan zien, (1.) dat, by aldien zy met het lichaam alleen vereenigt word, en dat licham komt te vergaan, zy als dan ook moet vergaan; want het lichaam, zynde het fondament van haar liefde, ontberende, moet zy mede te niet gaan. Maar (ten 2e), by aldien zy met een andere zaake die onveranderlyk is en blyft, vereenigt word, zo zal zy in het tegendeel ook onveranderlyk moeten blyven. Want waar door zoude het als dan mogelyk zyn datze zouw konnen | te niet gaan? Niet door haar zelve, want

Zo met het lichaam?
Wat daar uyt dan volgt, namelyk dat ze vergankelyk is.

Soo met God, wat dan daar uyt volgt; namelyk dat ze onvergankelyk is. En de noodzaakelykheid waarom het zo moet zyn.

Et cela diffère autant de la première que diffèrent le corporel de l'incorporel, l'esprit et de la chair. Et cela peut donc être nommé avec le plus de droit et de vérité *Renaissance,* parce que de cet amour et de cette union seuls, provient une *permanence éternelle et immuable,* comme nous le démontrerons.

CHAPITRE XXIII

De l'immortalité de l'âme

(1) Lorsque nous étudions avec attention ce qu'est l'âme et d'où naissent son changement et sa durée, nous verrons facilement si elle est mortelle ou immortelle.

À partir de quoi nous pouvons facilement voir l'immortalité de l'âme.

Nous avons dit que l'Âme est *une Idée* qui se trouve dans la chose pensante et naît de l'existence d'une chose qui est dans la Nature. De là il suit que la durée et le changement de l'âme doivent être comme la durée et le changement de la chose. En outre, nous avons remarqué que l'Âme peut être unie ou *au corps,* dont elle est l'Idée, ou *à Dieu,* sans lequel elle ne peut ni exister, ni être conçue.

Description rapide de l'âme et de sa cause.

Ce qui suit de là.

L'âme peut s'unir au corps et aussi à Dieu.

(2) De là on peut voir facilement que :

Ainsi, avec le corps.

1. si elle est unie seulement au corps et que le corps vienne à mourir, elle doit alors mourir elle aussi ; car le corps disparaissant, qui est le fondement de son amour, elle doit disparaître avec lui. Mais :

Ce qui suit de là, à savoir qu'elle sont périssables.

2. si elle est unie avec une autre chose qui est et demeure immuable, alors au contraire elle devra elle aussi demeurer immuable. En effet par quoi serait-il donc possible qu'elle puisse disparaître ? Pas par elle-même, car aussi peu était-elle capable, lorsqu'elle

Et aussi avec Dieu, et ce qui en suit, à savoir qu'elle est impérissable. Et la nécessité qu'il en soit ainsi.

alzo wynig als zy door haar zelve heeft konnen beginnen te zyn doen zy niet en was, alzo wynig kan zy ook, nu zy zo is, of veranderen of te niet gaan. Alzo dan dat, dit geene, het welke alleen de oorzaak is van haare *wezent<lyk>heid,* ook moet zyn (als zy komt te niet te gaan) de oorzaak van hare niet wezent<lyk>heid, om dat het zelver komt te veranderen en te vernietigen.

CAP. XXIV

Van Gods Liefde tot de Mensch

[1] Tot hier toe dan achten wy genoegzaam getoond te hebben wat onze liefde tot Godt is, ende de uytwerkinge des zelfs, namelyk onse eeuwigdurentheid. [a]So dat wy nu hier niet nodig achten iets te zeggen van andere dingen, als van de blyschap in God, gerustheid des gemoeds, enz., aangezien men lichtelyk uyt het gezeide kan sien wat daar af is en te zeggen zoude zyn. |

Na al dit voorgaande getoond te hebben, zal het niet nodig zyn van de blydschap in God, etc., te handelen en de reden waarom.

[152] [2] So zal dan nog overig zyn eens te zien (want tot noch toe hebben wy gesprooken van de liefde van ons tot God), offer ook een liefde van God tot ons <is>, [b]dat is of God ook de mensche lief heeft, en dat wanneer zy hem lief hebben? Maar voor eerst wy hebben gezeid, dat aan God geene wyze van denken, buyten die de welke in de schepzelen zyn, en konnen toegepast werden; alzo dat niet gezeid kan worden, dat God de menschen lieft, veel min dat hy haar soude lieven om dat sy hem lieven, haten om dat zy hem haten. Want zo zoude men moeten onderstellen, dat de menschen soodanig iets vrywillig zouden doen, dat zy niet souden afhangen van een eerste oorzaak: het welk wy al te vooren bewezen heb-

Wat dan my te verhandelen staat. Offer, namentlyk, een liefde is, die van God valt op de mensch.
Datter geen kan zyn en de reden waarom.

Ook niet schoon zy hem lieven, want:

5, 6 corr. S 20 suppl. B

n'existait pas, de se faire exister elle-même, aussi peu maintenant qu'elle existe, est-elle capable de se faire changer ou disparaître. Ainsi donc, cela seul qui est la cause de son existence doit aussi être (quand elle vient à disparaître) la cause de sa non-existence, parce qu'il aura changé ou sera annéanti.

CHAPITRE XXIV

De l'amour de Dieu pour l'homme

(1) Nous pensons avoir suffisamment montré jusqu'ici ce qu'est notre amour de Dieu et son effet, notre durée éternelle. C'est pourquoi nous ne jugeons pas utile de dire quoi que ce soit ici sur d'autres choses comme la joie en Dieu, la tranquillité de l'esprit, etc. parce qu'on peut facilement, à partir de ce qui a été dit, voir ce qu'il y aurait à dire de cela.

Après avoir montré tout ce qui précède, il ne sera pas utile de traiter de la joie en Dieu, etc., et pourquoi.

(2) Il nous reste donc encore à voir (puisque nous n'avons jusqu'ici parlé que de notre amour pour Dieu) s'il n'y a pas aussi un amour de Dieu pour nous, c'est-à-dire si Dieu aime aussi les hommes, et cela quand eux-mêmes l'aiment.

Mais en premier lieu, nous avons dit qu'à Dieu ne peuvent être attribués de modes de pensée en dehors de ceux qui se trouvent dans les créatures ; ce pourquoi on ne peut dire que Dieu aime les hommes, encore moins qu'il les aime parce qu'ils l'aiment et qu'il les hait parce qu'ils le haïssent. Il faudrait en effet alors supposer que les hommes feraient ainsi quelque chose librement, qu'il ne dépendraient pas d'une cause première, ce que nous avons déjà démontré être faux.

Ce que j'ai à traiter : s'il y a un amour qui de Dieu qui se déverserait sur l'homme.

Qu'il ne peut y en avoir et pourquoi.
Pas non plus parce qu'ils l'aiment, car :

ben valsch te zyn. Daar en boven zoude dit ook in God niet als een groote veranderlykheid moeten veroorzaaken; die daar hy te vooren nog bemind noch gehaat hadde, nu zoude beginnen te beminnen en te haaten, en daar toe veroorzaakt soude worden door iets [153] dat buyten hem zoude zyn. Doch dit | is de ongerymtheid zelve.

Dit zoude een God vereyschen die veranderlyk waar.

[3] Doch als wy zeggen dat God de mensch niet en bemind, dat moet soo niet verstaan worden, als of hy de mensch (om zoo te zeggen) zo alleen liet heen loopen, maar om dat mensch te zamen met alles watter is, soodanig in God zyn, en God van deze alle zodanig bestaat, dat aldaar geen eigenlyke liefde van hem tot iets anders kan plaats hebben: aangezien dat alles in een eenige zaake, die God zelve is, bestaat.

Hoe dit nogtans niet moet verstaan worden om ongerymtheid voor te komen.

[4] En hier uyt dan volgt mede, dat God de menschen geen wetten steld, om wanneer zy die volbrengen te belonen. Off om klaarder te seggen, dat Gods wetten niet en zyn van zo een natuur, datze zoude konnen worden overgetreden. Want de reguls van God in de Natuur gesteld, volgens welke alle dingen hervoort komen en duuren, indien wy die wetten willen noemen, die zyn sodanig dat zy nooyt en konnen overgetreden worden: als daar is *dat het swakste voor het sterkste moet wyken, dat geen oorzaak meer kan voortbrengen als zy in sich* [154] *heeft,* en diergelyke die van soodanige | aard zyn, datze nooyt en veranderen, nooyt beginnen, maar alles onder de zelve geschikt en geordent is.

Zoo en stelt God ook geen wette den mensch voor, om hem, als hy die gedaan heeft, te belonen. Want de wetten Gods en konnen niet werden overtreeden, zo men de reguls die in de Natuur zyn met die benaming zoude willen noemen.

[5] En om kortelyk hier af iets te zeggen: [80]alle wetten die niet en konnen overtreden werden, zyn goddelyke wetten: *reeden,* omdat alles watter geschied, niet en is tegen, maar volgens syn eigen besluyt. Alle wetten die overtreden konnen worden zyn menschelyke wetten: *reeden,* om dat alles wat de menschen voor haare wel-

Beknopte beschryving wat goddelyke wetten zyn.

En ook wat de menschelyke.

En outre, cela devrait encore causer en Dieu une grande variabilité. Là où auparavant il n'avait ni aimé ni haït, il commencerait maintenant à aimer et à haïr, et il serait poussé à cela par quelque chose d'extérieur à lui. Mais cela est l'absurdité même.

Cela produirait un Dieu qui serait changeant.

(3) Cependant, si nous disons que Dieu n'aime pas l'homme, cela ne doit pas être compris comme s'il laissait (pour le dire ainsi) l'homme courir seul ; mais parce que l'homme, ensemble avec tout ce qui existe est à tel point en Dieu, et que Dieu consiste à tel point en tout [ce qui existe], il ne peut y avoir véritablement en Dieu d'amour pour quelque chose d'autre, puisque tout consiste en une unique chose, qui est Dieu lui-même.

Comment cela ne doit pas être compris, pour éviter de tomber dans l'absurde.

(4) De là suit également que Dieu n'établit pas de lois pour les hommes, afin de les récompenser s'ils leur obéissent. Ou, pour le dire plus clairement, les lois de Dieu ne sont pas d'une nature telle qu'elles puissent être transgressées. En effet, les règles établies par Dieu dans la Nature, selon lesquelles toutes les choses adviennent et durent (si nous voulons les appeler des lois), sont telles qu'elles ne peuvent jamais être transgressées : par exemple, *que le plus faible doit céder devant le plus fort, qu'aucune cause ne peut produire plus que ce qu'il y a en elle,* et d'autres, qui sont d'un genre tel qu'elle ne changent jamais, ne commencent jamais, mais que tout est disposé et ordonné par elles.

Dieu n'établit aucune loi pour l'homme, pour le récompenser s'il l'a respectée.

En effet, les lois de Dieu ne peuvent être transgressées si, sous ce nom, nous désignons les règles qui sont dans la Nature.

(5) Et pour dire brièvement quelque chose à ce sujet : toutes les lois qui ne peuvent être transgressées sont des lois divines ; *raison* : parce que tout ce qui arrive ne se fait pas contre, mais suivant ses propres décrets. Toutes les lois qui peuvent être transgressées sont des lois humaines ; *raison* : parce que de tout ce que les

Description rapide de ce que sont les lois divines.

Et aussi ce qu'il en est des humaines.

stand besluyten, daar uyt niet en volgt zulks ook tot welstand van geheel de Natuur te zyn, maar in het tegendeel wel tot vernietiginge van veel andere dingen konnen zyn.

[6] [89]Als de wetten van de Natuur machtiger zyn, worden de wetten van de menschen vernietigt. [90]De goddelyke wetten zyn het laatste eynde om het welke zy zyn, en niet geonderordend; de menschelyke niet, want, niet tegenstaande de menschen tot haar zelfs welstant wetten maaken, en geen ander eynde hebben als daar door haar eygen welstand te bevorderen, zoo kan nogtans dit haar eynde (als zynde geonderordend onder andere eynde, de welke een ander die boven haar is beoogt, en haar als deelen van de Natuur zynde zoodanig laat werken) ook dienen ten eynde het met die eeuwige
[155] wetten, | van God van eeuwigheid gesteld, tezamen loopt, en zoo met alle andere alles helpt uytwerken. *Ex. gr.,* wanneer de Beyen, alschoon zy, geen ander eynde beoogen met al dien arbeyd en geschikte ordre die zy onder een onderhouden, als voor de winter zekere voorraad te verzorgen, de mensch nogtans, boven hen zynde, heeft hen onderhoudende en gaade slaande een geheel ander eynde, namelyk voor hem den honigh te bekomen. Alzoo ook de mensch, in aanzien hy een bezonder dink is, en heeft zyn oogmerk niet verder als zyne bepaalde wezentheid bereyken kan; doch, in aanzien hy ook is een deel en werktuyg van geheel de Natuur, zo en kan dan dit eynd des menschen het laatste eynde van de Natuur <niet zyn>, de wyle zy oneyndelyk is, en dit onder alle andere, meede als een werktuyg van haar moet gebruyken.

Wanneer de goddelyke de mensche<lyke> wetten vernietigen.

De goddelyke wetten zyn haar zelfs laatste eynde.

De menschelyke niet, en de reeden waarom.

Word by voorbeeld verklaard.

[7] Dus verre dan van de wet van God gesteld; [91]staat dan ook aan te merken dat de mensch in hem zelve ook tweederly wet gewaar word - de mensch, zeg ik, die zyn verstand wel gebruykt, en tot kennisse van God komt-;

Tweederley wett word de mensch in hem zelfs gewaar. Waar door deze beyde veroorzaakt worden.

6 menschelyke *correxi*: mensche *A* *35 suppl. M post 38* gebruyken.

hommes décident pour leur bien-être, il ne suit pas que ce soit également favorable au bien-être de la Nature dans son ensemble ; mais au contraire, cela peut bien se faire par la destruction de beaucoup d'autres choses.

(6) Quand les lois de la Nature sont plus puissantes, les lois des hommes sont détruites. Les lois divines sont la fin dernière pour laquelle elles existent et ne sont pas subordonnées ; pas les lois humaines, car, bien que les hommes établissent des lois pour leur propre bien-être, et n'ont d'autre fin que d'accroître par là leur bien-être, toutefois, cette fin qui est la leur – étant subordonnée à d'autres fins visées par un autre qui leur est supérieur et les laisse agir en tant que partie de la Nature – peut également servir en vue de concourir avec ces lois éternelles que Dieu a établies de toute éternité, et ainsi participer avec toutes les autres choses à tout produire. Par exemple lorsque les abeilles, bien qu'elles ne visent dans tous leurs travaux et par l'ordre qu'elle maintiennent entre elles, aucune autre fin que de se procurer des provisions sûres pour l'hiver, cependant, l'homme qui leur est supérieur vise une fin entièrement différente en les élevant et en en prenant soin, à savoir d'obtenir du miel pour lui-même.

Quand les lois divines détruisent les lois humaines.

Les lois divines sont leur propre fins dernières.

Pas les humaines et pourquoi.

Expliqué par un exemple.

L'homme, de même, en tant qu'il est une chose particulière, n'a pas de visée plus lointaine que celle que son essence déterminée peut atteindre ; mais en tant que partie et instrument de la Nature entière, la fin qu'il poursuit ne peut être la fin dernière de la Nature, parce qu'elle est infinie et qu'elle doit – lui comme tout le reste – l'utiliser comme instrument.

L'homme perçoit en lui une double loi.

(7) Jusqu'ici, donc, [il a été question] de la loi établie par Dieu. Il reste donc à remarquer également que l'homme perçoit en lui-même une double loi – je veux dire l'homme qui utilise bien son entendement, et

D'où viennent ces deux causes.

en deze worden veroorzaakt en door de gemeenschap die hy heeft met God, en door de gemeenschap die hy heeft met de wyzen van de Natuur.

[8] Van welke de eene noodzakelyk is, en de ander niet. Want, belangende de wet die uyt de gemeenschap met God ontstaat, de wyle hy nooyt en kann laten, maar altyd noodzakelyk met hem vereenigt moet zyn, heeft hy dan, en moet hy altyd de wetten, volgens de welke hy voor en met God moet leeven, voor oogen hebben. Maar, belangende de wet die uyt de gemeenschap met de wyzen ontstaat, aangezien hy zig zelfs van de menschen kann afzonderen, zoo en is deze zoo noodzaakelyk niet.

Waarom een van deze noodzakelyk is en de ander niet, word getoond

[9] De wyle wy dan een zoodanig een gemeenschap tusschen God en de mensche stellen, zoo zoude men met recht mogen vraagen, hoe zich dan God aan de mensche kann bekend maaken, en of zulks geschied off geschiede zoude konnen door gesprooken woorden, off onmiddelyk, zonder eenig ander dink te gebruyken, door 't welke hy het zoude doen?

Wat vraage hier uyt met rechte zoude konnen ontstaan

[10] Wy antwoorden: door woorden altyd niet: want
[157] als | dan most de mensch al vooren geweten hebben de beteikenisse van die woorden eer ze tot hem gesprooken wierden. Als by exempel, *zoude God aen de Israeliten gezeid hebben: ik ben Jehova uwe God*, zo mosten zy dan al te vooren geweten hebben zonder de woorden dat hy God was, eer zy konden verzekerd zyn dat hy het was. Want die stemme, donder en bliem wisten zy als doen wel dat God niet was, al schoon de stemme zy dat hy God was. En het zelve, dat wy hier van de woorden zeggen, willen wy mede gezeid hebben van alle uytterlyke tekenen. En zo achten wy het dan onmogelyk dat God, door middel van eenig uytterlyk teeken, zich zelve aan de menschen zoude konnen bekend maaken.

Deze word beantwoord.

God en kan zich zelfs met woorden niet aan iemand bekend maaken en waarom

Nog ook niet met eenig uytterlyk teyken

atteint la connaissance de Dieu – l'une est produite par la communauté qu'il a avec Dieu, l'autre par la communauté qu'il a avec les modes de la Nature.

(8) De ces deux lois, l'une est nécessaire, l'autre non. En effet, concernant la loi qui naît de notre communauté avec Dieu, puisque l'homme ne peut jamais quitter Dieu, mais doit toujours lui être nécessairement uni, il a et doit toujours avoir sous les yeux les lois selon lesquelles il doit vivre pour et avec Dieu. Mais concernant la loi qui naît de la communauté avec les modes, puisque lui-même peut se séparer des hommes, elle n'est pas aussi nécessaire.

On démontre pourquoi l'une est nécessaire et pas l'autre.

(9) Parce que nous posons une telle communauté entre Dieu et l'homme, on pourrait avec droit demander comment Dieu peut se faire connaître à l'homme, et si cela arrive, ou pourrait arriver, est-ce en prononçant des mots ou bien immédiatement, sans utiliser aucune autre chose par laquelle il le ferait.

Quelles questions pourraient avec droit naître de là.

(10) Nous répondons : par des mots, jamais. Car dans ce cas, l'homme aurait dû avoir déjà connu le sens de ces mots avant même qu'ils ne lui soient dits. Par exemple, si Dieu avait dit aux Israélites : *je suis Jehova, votre Dieu,* ils auraient dû savoir auparavant, sans les mots, qu'il était Dieu, avant d'être certain qu'il s'agissait bien de lui. En effet, il savaient bien que voix, tonnerre et éclair n'étaient pas Dieu, bien que la voix ait dit qu'il s'agissait de Dieu. Et ce que nous disons ici des mots, nous voulons que ce soit dit de tous les signes extérieurs. Et ainsi nous considérons impossible que Dieu puisse se faire connaître aux hommes par le moyen de signes extérieurs.

On y répond.

Dieu ne peut se faire connaître à personne par des mots et pourquoi.

Non plus qu'avec des signes extérieurs.

[11] [33] En dat het door eenig ander ding, als alleen door Gods wezentheid en het verstand des menschen, soude geschieden, achten wy te zyn onnoodzakelyk; want, aangezien dat geene in ons, 't welke God moet kennen, het *Verstand* is, en dat dat zelve zoo onmiddelyk met hem vereenigt is, dat het noch bestaan, [158] noch | verstaan kan worden zonder hem, zoo blykt daar uyt onwederspreekelyk, dat geen dink altoos zoo naa het verstand kan toegevoegt worden als eeven God zelve.

Het zoude ook niet nodig zyn en waarom.

[12] [34] Het is ook onmogelyk door iets anders God te konnen verstaan:

1. Omdat zoodanigen dink ons als dan meer zoude moeten bekend zyn als God zelfs, het welk opentlyk stryd tegen alles 't geen wy tot hier toe klaarlyk getoond hebben, namelyk dat God een oorzaak is en van onze kennisse, en van alle wezentheid, en dat alle bezondere dingen niet alleen zonder hem niet en konnen bestaan, maar ook zelfs niet verstaan worden.

God en kan niet verstaan worden als onmiddelyk aan ons verstand. De 1 Reede.

2. Dat wy nooyt door eenig ander dink welkers wezen noodzaakelyk bepaald is, schoon het ons al bekender was, tot de kennisse Gods konnen geraaken; want hoe is 't mogelyk dat wy uyt een bepaalde een oneyndelyke en onbepaalde zaak souden konnen besluyten?

De 2 Rede.

[13] Want of wy alschoon eenige werkinge of werk in de Natuur bemerkte, welkers oorzaak ons onbekend was, [159] zoo is 't nochtans | onmogelyk, om voor ons daar uyt dan te besluyten dat 'er, om dit gevrochte voort te brengen, een oneyndelyke en onbepaalde zaak in de Natuur moet zyn. Want of 'er om dit voort te brengen *Veel oorzaaken* hebben te zamen geloopen, dan of 'er *maar een eenige* is geweest, hoe konnen wy dat weten? Wie zal ons dat zeggen?

Uyt eenige werkinge welkers oorzaak ons onbekend is, en kan niet beslooten worden dat het God is, en de Rede waarom.

Zo dat wy dan eyndelyk besluyten, dat God, om zich zelfs aan de menschen bekend te maaken, noch woorden, noch miraculen, noch eenig ander geschapen ding kan of behoeft te gebruyken: maar alleen zich zelve.

(11) Et que cela arrive par quelque autre chose, sinon par la seule essence de Dieu et le seul entendement humain, nous le jugeons inutile ; car puisque ce qui en nous doit connaître Dieu est l'*Entendement,* et que celui-ci est uni si immédiatement à lui qu'il ne peut exister ni être conçu sans lui, de là il apparaît de manière irréfutable qu'aucune chose ne peut être aussi étroitement liée à l'entendement sinon Dieu lui-même.

Ce ne serait pas non plus utile, et pourquoi.

(12) Il est également impossible de pouvoir comprendre Dieu à travers autre chose.

Dieu ne peut être compris par notre entendement sinon immédiatement.

1. Parce qu'une telle chose devrait alors être mieux connue de nous que Dieu même, ce qui est ouvertement contraire à tout ce que nous avons clairement montré jusqu'ici, à savoir que Dieu est à la fois la cause de notre connaissance et de toute essence, et que toutes les choses particulières non seulement ne peuvent exister sans lui, mais ne pourraient non plus être elles-mêmes comprises.

Première raison.

2. Parce que nous ne pouvons jamais parvenir à la connaissance de Dieu par l'intermédiaire d'une autre chose dont l'essence est nécessairement limitée, quand bien même elle nous serait mieux connue. Comment serait-il possible, en effet, que nous puissions déduire une chose infinie et illimitée d'une chose limité ?

Seconde raison.

(13) Car bien que nous ayons déjà observés quelques effets ou quelques ouvrages de la Nature dont la cause nous était inconnue, néanmoins, il nous est impossible de déduire de là qu'il doive se trouver dans la Nature une chose infinie et illimitée qui produise un tel effet. Comment pouvons-nous savoir, en effet, si de *multiples causes* ont concouru pour le produire, où s'il n'y en avait qu'*une seule* ? Qui nous dira cela ?

D'un effet dont la cause est inconnue on ne peut déduire ce qu'est Dieu et pourquoi.

Ainsi nous concluons, finalement, que pour se faire connaître lui-même à l'homme, Dieu ne peut user ni de mots, ni de miracles, ni de quelque autre chose créée, mais seulement de *lui-même.*

[160]

CAP. XXV

Van de Duyvelen

[1] [55]Van de duyvelen, off die zyn of niet zyn, zullen wy nu kortelyk iets zeggen, en dat aldus:
Indien de duyvel een dink is, dat t'eenemaal tegen God is, en van God niet niets heeft, zo komt hy net overeen met de .*Niet,* daar wy nu al te vooren van gesprooken hebben.

Datt'er zodanige duyvelen; als de menschen gewoon zyn te stellen, met en zyn hoedanig zy hen ook willen hebben.

[2] Stellen wy hem, met eenige, te zyn *eenig denkend dinck dat al heel geen goet noch wil noch doet, en zich zo tenemaal tegen God kant;* zeker zo is hy wel ellendig, en zoo de gebeeden mochten helpen, zo was voor hem te bidden tot bekeringe.

Hy kan geen denkende zaak zyn, zodanig zy willen.

[3] Doch laat ons eens zien off ook zo een ellendig dink wel een eenig ogenblik zoude konnen bestaan. En zo doende zullen wy terstond ondervinden van Neen, want uyt de volmaaktheid van de zaak ontstaat alle de *duuring* van de zaak, en hoe ze meer wezentheid en goddelykheid in haar hebben, hoe ze bestandiger zyn: de duyvel dan, geen de minste volmaaktheid in zig hebbende, hoe [161] zoude hy doch, denk ik, konnen bestaan? Doet | hier by, dat de bestandigheid off *duuring* in de wyse van de denkende zaake maar en ontstaat alleen door vereeniginge, die zoodanige wyze, uyt de liefde veroorzaakt, met God heeft. Het rechte teegendeel van deze *vereeniginge* in de duyvelen gesteld zynde, zo en konnen zy onmogelyk niet bestaan.

Want hy zoude geen ogenblik konnen bestaan.

De reeden waarom is klaar.

[4] Doch dewyl 'er heel geen noodzakelykheid en is, om duyvelen te mocten stellen, waar toe dan die gesteld? [56]Want wy hebben niet, gelyk andere, om de oorzaake

Daar is geen noodzakelykheid voor ons om duyvelen te stellen.

CHAPITRE XXV

Des diables

(1) Des diables, s'ils existent ou n'existent pas, nous dirons maintenant brièvement quelque chose, à savoir :
Si le diable est une chose totalement contraire à Dieu et ne tenant rien de Dieu, alors il coïncide exactement avec le *Néant,* ce dont nous avons déjà parlé plus tôt.

Que des diables tels que les hommes ont l'habitude d'en supposer ne sont pas tels qu'ils les veulent.

(2) Considérons, en accord avec certains, qu'il est une chose pensante qui ne veut ni ne fait absolument aucun bien et ainsi contrevient totalement à Dieu ; il est alors certainement très misérable et si les prières pouvaient aider ce serait en priant pour sa conversion.

Il ne peut y avoir de chose pensante telle qu'ils la veulent.

(3) Mais voyons d'abord si une chose aussi misérable pourrait bien exister ne serait-ce qu'un instant. Or, ce faisant, nous découvrons immédiatement que non, car de la perfection de la chose naît la durée entière de la chose et que plus les choses ont en elles d'essence et de divinité, plus elles subsistent. Dès lors, comment le diable qui n'a pas en lui la moindre perfection pourrait-il, pensé-je, exister malgré tout ? À cela s'ajoute que la subsistance ou durée dans le mode de la chose pensante naît uniquement de l'union, causée par l'amour, qu'un tel mode a avec Dieu. Le strict contraire de cette union étant supposé dans les diables, il est impossible qu'ils existent.

Car il ne pourrait pas même exister un instant.

La raison en est claire.

(4) Mais puisqu'il n'y a aucune nécessité de devoir supposer des diables, pourquoi en suppose-t-on ? Car nous n'avons pas, comme d'autres, besoin de supposer des diables pour découvrir les causes de la haine, de l'envie, de la colère et autres passions semblables. Nous les avons en effet découvertes de manière suffisante sans de telles fictions.

Il n'y a pour nous aucune nécessité de supposer des diables.
Ce qui a conduit les hommes à supposer des diables.

van Haat, Nyd, Toornigheid en dier gelyke *passien* te vinden, van noden duyvelen te stellen; dewyle wy die, zonder zodanige verzieringe, genoegzaam gevonden hebben.

Wat de menschen bewogen heeft duyvels te stellen.

[162] 5

CAP. XXVI

Van de Ware Vryheid, etc.

[1] Met de stellinge van 't voorgaande hebben wy niet alleen willen te kennen geven, dat 'er geen duyvelen zyn, [9]Jaa maar ook dat de oorzaaken (of, om beter te zeggen, 't geen wy *zonden* noemen), die ons verhinderen om tot onse volmaaktheid te geraaken, in ons zelve zyn.

Wat wy in 't voorige cap. met die stelling hebben willen te kennen geven

[2] Ook hebben wy nu al in 't voorgaande getoond, zoo door de reden als mede door de vierde manier van kennisse, hoe en op wat wyze wy tot onse gelukzaligheid moeten geraaken, en hoe de *passien* vernietigt moeten werden. Niet alzoo als gemeenlyk gezegd word, dat namelyk de zelve al vooren moeten bedwongen worden eer wy tot kennisse, en gevolglyk de liefde van God konnen geraaken. Dats eeven zo veel als of men wilde, dat iemand die onweetende is, eerst syn onweetenheid soude moeten verlaten, al eer hy tot kennisse zoude konnen komen; maar alzoo, dat alleen de kennisse oorzaak is van de vernietiginge der | zelver. Gelyk dat over [163] al uyt het geene wy gezegt hebben blykt. Des gelyks is ook uyt het voorige klaar af te neemen, hoe dat zonder deught, off (om beter te zeggen) zonder het bestuur des verstands, alles ten verderve stort, zonder eenige ruste te konnen genieten, en wy als buyten ons *element* leven.

Hoe wy dat hebben te vernietigen is te voren getoond.

Niet door zoo een verkeerde meeninge en die onder de beste van de menschen in swang gaat.

Maar alleen door de ware kennisse.

[3] Alzoo dat, alschoon ook voor het verstand, uyt kragt van kennisse en goddelyke liefde, niet en kwam

Wat noch al uyt het vorige gezeide is af te neemen.

CHAPITRE XXVI

De la vraie liberté, etc.

(1) En affirmant ce qui précède, nous n'avons pas seulement voulu faire savoir qu'il n'existe pas de diables, mais plutôt que les causes (ou, pour mieux dire, ce que nous appelons *péchés*) qui nous interdisent d'atteindre notre perfection sont en nous-mêmes.

Ce que nous avons voulu faire savoir par l'assertion du chapitre précédent.

(2) Nous avons déjà démontré dans ce qui précède comment et selon quel mode, tant par la raison que par le quatrième mode de connaissance, nous devons atteindre notre béatitude et comment les passions doivent être supprimées. Non de la manière dont on le dit habituellement, à savoir qu'elles devraient être réprimées avant que nous puissions atteindre la connaissance et, par conséquent, l'amour de Dieu. Autant vouloir d'un ignorant qu'il ait d'abord à quitter son ignorance avant de pouvoir accéder à la connaissance, alors que seule la connaissance est la cause de la suppression de l'ignorance. Tout cela apparaît clairement à partir de ce que nous avons dit. De même, on peut déduire clairement de ce qui précède que sans vertu ou, pour mieux dire, sans la direction de l'entendement, tout mène à la ruine, sans possibilité de jouir d'aucun repos, comme si nous vivions hors de notre élément.

On montre plus haut comment nous devons les supprimer.

Non pas selon une opinion erronée qui est en vogue chez les meilleurs des hommes.

Mais seulement par la connaissance vraie.

Ce qui peut encore se déduire de ce qui a été dit auparavant.

(3) De telle sorte que, même si de la force de la connaissance et de l'amour divin ne suivait pas aussi pour l'entendement, comme nous l'avons montré, un repos éternel mais seulement temporel,

te volgen een eeuwige ruste, gelyk wy getoond hebben, maar alleen een tydelyke, zo is 't onze plicht ook zelfs deze te zoeke, aangezien die ook zodanig is, dat men die genietende, voor geen andere zaaken van de wereld zoude willen verwisselen.

Men zoude God lieff hebben al kwam 'er geen eeuwig leven op te volgen.

[4] Dit dan zodanig zynde, zo konnen wy 't met reden voor een groote ongerymtheid achten, 't geene veele, en die men anders voor groote Godgeleerde acht, zeggen: namelyk, by aldien op de liefde Gods geen eeuwig leeven en kwam te volgen, zy als dan haar zelfs best zouden zoeken, [164] even als of zy iets dat beter | was, als God, zouden uytvinden. Dit is alzo onnozel als of een vis woude zeggen (voor welke doch buyten het water geen leven is): by aldien my op dit leven in het water geen eeuwig leven en zoude komen te volgen, zo wil ik uyt het water na het land toe. Ja maar wat konnen ons die God niet en kennen dog anders seggen?

Hoe dwaas een zeggen het is, 't geen nochtans meest alle menschen ook de beste, als in de mond besturven is.

Met een zeer aardie en eige gelykenisse verklaard.

[5] Soo zien wy dan, dat wy, om te bereyken de waarheid van 't geene wy voor vast stellen aangaande ons heyl en ruste, geen eenige andere beginzelen van noden hebben als alleen dit, namelyk ons eygen voordeel te behartigen, een zaake in alle dingen zeer natuurlyk. En angezien wy ondervinden dat wy, zoekende de zinnelykheeden, wellusten, en wereldsche dingen, ons heyl in de zelve niet en bekomen; maar in tegendeel ons verderf, zo verkiezen wy hier om het bestuur onzes verstands.

Hoe natuurlyk het is dat de mensch syn heyl zoeke en betrachte.

Waar door wy geport worden het bestuur onses verstands te zoeken.

Doch de wyl dit geen voortgang kan neemen, zonder alvoren gekomen te zyn tot de kennisse en liefde van God, zo is 't dan hierom hoog nodig geweest deze (God) te zoeken. En omdat wy [165] hem (na voor|gaande bedenkingen en overwegingen) ondervonden hebben te zyn het beste goed van alle goed, zo worden wy genoodzaakt

Het welke zonder kennisse en liefde Gods geen voortgank konnende hebben, zo is 't nodig dat wy voor alles dat behartigen. En die gevonden hebbende, is met een de ruste en alle goet gevonden.

il est de notre devoir de le rechercher lui aussi, parce qu'il est tel que, si l'on en jouit, on ne voudrait l'échanger pour aucune autre chose au monde.

On devrait aimer Dieu, même si n'en suivait pas une vie éternelle.

(4) Puisqu'il en est ainsi, nous pouvons avec raison regarder comme une grande absurdité ce que beaucoup soutiennent, qui sont par ailleurs tenus pour de grands théologiens : à savoir que si de l'amour de Dieu ne devait suivre aucune vie éternelle, ils rechercheraient alors ce qui est le mieux pour eux, comme s'ils pouvaient trouver quelque chose qui fût meilleur que Dieu. Cela est aussi naïf que si un poisson (pour lequel il n'y a pas de vie hors de l'eau) disait : si de cette vie dans l'eau ne devait suivre pour moi aucune vie éternelle, je voudrais quitter l'eau pour la terre. Mais que peuvent dire d'autre ceux qui ne connaissent pas Dieu ?

Combien est stupide un discours que cependant presque tous les hommes, y compris les meilleurs, ont toujours aux lèvres.

Éclairé par un exemple très approprié et original.

(5) Nous voyons donc ainsi que pour atteindre la vérité de ce que nous avons établi comme assuré concernant notre salut et notre repos, nous n'avons besoin d'aucun autre principe que celui-ci, à savoir : défendre notre intérêt, ce qui est très naturel à toutes choses. Et puisque nous découvrons qu'à rechercher les plaisirs des sens, la volupté et les choses terrestres, nous ne recevons pas notre salut, mais, au contraire, notre ruine, c'est pourquoi nous préférons ici la direction de notre entendement. Mais comme celle-ci ne peut faire aucun progrès sans être d'abord parvenue à la connaissance et à l'amour de Dieu, il a été pour cette raison de la plus haute nécessité de rechercher Dieu. Et parce que (suivant les réflexions et considérations précédentes) nous avons trouvé qu'il est le plus grand de tous les biens, nous sommes obligés de nous y tenir et de nous

Combien il est naturel que l'homme recherche et accomplisse son salut.

Par quoi nous sommes poussés à rechercher la direction de notre entendement.

Laquelle, ne pouvant faire de progrès sans la connaissance er l'amour de Dieu, il est alors nécessaire d'y veiller avant tout.

Et ayant trouvé cela, on trouve du même coup le repos et tout bien.

hier pal te staan en te rusten. Want buyten hem, hebben wy gezien dat geen dink en is, dat ons eenig heyl kan geven. En dat het een waare vryheid is, met de lieftelyke ketenen van syne liefde geboeydt te zyn en te blyven.

[6] Eyndelyk dan zo zien wy ook, hoe dat de redenering in ons niet en is het voornaamste, maar alleen gelyk als een trap, langs de welke wy na de gewenste plaats opklimmen, of gelyk als een goede geest, die ons buyten alle valsheyd en bedrog van het opperste goedt boodschapt, om ons daar door aan te porren het zelve te zoeken, en daar mede te vereenigen; welke vereeniginge ons opperste heyl is en *gelukzaligheid.*

Uyt het voorige volgt dan noch ook dat de *Redenering* in ons niet het beste is; en word dan gezeid wat het is.

[7] So resteert nu noch, om van dit werk een eynde te maaken, kortelyk aan te wyzen, welke daar zy de menschelyke vryheid, en waar in die bestaat. Om het welke te doen, ik van deze navolgende | stellingen, als zaaken die zeker en bewezen zyn, daar toe zal gebruyken.

Het besluyt van dit geheel werk zal dan zyn de verhandeling van de *menschelyke Vryheid,* een zaake van *zeer groot* gewigt, en van de *onsterfelykheid der ziele,* van niet min gewigts; alles in kortbondige stellinge vervattet.

1. Voor zo veel te meer als een *zaake* wezen heeft, voor zo veel te meer heeft zy ook van de doening, en te min van de lyding. Want 't is zeeker, dat de *doenende* werkt door 't geen hy heeft, en dat de *lydende* lydt door 't geen hy niet en heeft.

Eerste stellinge.

2. Alle lyding de welke is van *niet zyn* tot *zyn,* of van *zyn* tot *niet zyn,* die moet voortkomen van een uytterlyke doende, en niet van een innerlyke: want geen zaak, op zich zelfs zynde aangemerkt, heeft in zich oorzaak om zich te konnen vernietigen, als zy is, of te konnen maken, als zy niet en is.

Twede stelling.

3. Al wat niet en is voortgebracht van uytterlyke oorzaaken, dat en kan ook dan met de zelve geen gemeenschap hebben, en dienvolgende en zal het van de zelve noch veranderd noch verwisselt

Derde stellinge.

24 hy *corr. VL*: zy *A*

reposer sur lui. Car nous avons vu qu'il n'y a en dehors de lui aucune chose qui puisse nous donner quelque salut et que la véritable liberté est d'être et de rester attaché par les aimables chaînes de son amour.

(6) Enfin, nous voyons aussi en quoi le raisonnement n'est pas ce qu'il a en nous de plus important, mais n'est qu'une sorte d'escalier par lequel nous montons jusqu'à l'endroit souhaité, ou comme un esprit bon qui sans fausseté ni tromperie nous annonce le souverain bien pour que nous soyons par là entraînés à le chercher et à nous unir avec lui ; union en laquelle consiste notre suprême salut et notre béatitude.

De ce qui précède suit donc encore que le raisonnement n'est pas ce qu'il y a de meilleur en nous ;

et on dit ce qu'il est.

La conclusion de toute cette œuvre sera donc de traiter de la liberté humaine, une chose de très grande importance, et de l'immortalité de l'âme, qui n'est pas moins importante ;

le tout contenu dans de courtes propositions.

(7) Ainsi reste-t-il maintenant, pour achever cette œuvre, à indiquer rapidement ce qu'est la liberté humaine et en quoi elle consiste. Pour cela j'utiliserai les propositions suivantes comme étant certaines et démontrées.

1. Plus une chose a d'essence, plus elle a d'activité et moins elle a de passivité. Il est en effet certain que l'agent agit par ce qu'il a et que le patient pâtit par ce qu'il n'a pas.

Première proposition.

2. Toute passion qui va du non-être vers l'être ou de l'être vers le non-être doit provenir d'un agent extérieur et non pas intérieur ; car aucune chose considérée en elle-même n'a en soi de cause lui permettant de se détruire lorsqu'elle existe ou de se construire lorsqu'elle n'existe pas.

Deuxième proposition.

3. Ce qui n'est pas produit par des causes extérieures ne peut avoir non plus avec elles rien de commun et par suite ne peut être modifié ni changé par elles.

Troisième proposition

konnen worden. En uyt deze twee laatste besluyt ik deze volgende vierde stelling:

4. Al het gevrogte van een inblyvende off innerlyke oorzaak ('t welke by my een is) en is niet mogelyk te konnen [167] 5 vergaan noch te veranderen zo lang deze | syne oorzaak blyft. Want een sodanig gevrocht, gelyk het niet en is voortgebragt van uytterlyke oorzaaken, zo en kan het zelve niet verandert worden, volgens de 3e stelling. En dewyl heel geen zaake als door uytterlyke oorzaaken en 10 kan komen te vernietigen, zo en is niet mogelyk dat dit gevrogte soude konnen komen te vergaan, zo lange syne oorzaak duurd, volgens de 2e stelling.

Vierde stelling.

5. De aldervryste oorzaak, en die God het alderbeste past, is de inblyvende: Want deze oorzaak daar van 15 hangt het gevrochte zodanig af, dat uyt haar voorkomt; dat het sonder de zelve noch bestaan noch verstaan kann worden; noch ook aan eenige andere oorzaak onderworpen is; daar by ook is het met de zelve zodanig vereenight, dat het met de zelve te zamen een geheel 20 maakt.

Vyfde stelling.

[8] So laat ons dan nu eens zien, wat wy al uyt deze vorige stellingen hebben te besluyten. Voor eerst dan

Wat nu al uyt deze voorige waare stellinge klaarlyk zal konnen te volgen.

1. Aangezien het wezen Gods oneyndig is, zo heeft het en een oneyndige doening, en een oneyndige ontken- 25 ning van de lyding, volgens de 1e stelling; en volgende dien dan de dingen, voor zoo veel te meer als zy door haar meer wezentheid met God zyn vereenigt, voor zo veel te meer hebben zy ook van de doening, en te min [168] van de lyding: en voor zo veel te meer ook | vry van 30 verandering en verderving.

Eerste gevolg

2. Het waare Verstand kan nooyt komen te vergaan, want in zich zelve en kan het geen oorzaak hebben om zigh te doen vergaan, volgens de 2e stellingh. En om dat het niet is voortgekomen uyt uytterlyke oorzaaken,

Twede gevolgh.

À partir de ces deux dernières, je déduis cette quatrième proposition.

4. Aucun effet d'une cause immanente ou intérieure (ce qui est pour moi la même chose) ne peut disparaître ou se modifier tant que demeure sa cause ; car un tel effet, de même qu'il n'a pas été produit par une cause extérieure ne peut non plus être modifié par elle, suivant la 3e proposition. Et puisque rien ne peut être détruit sinon par des causes extérieures, il n'est pas possible que cet effet puisse disparaître tant que perdure sa cause, suivant la 2e proposition.

Quatrième proposition.

5. La plus libre des causes et qui convient le mieux à Dieu est l'immanente ; car l'effet produit par cette cause en dépend de telle manière qu'il ne peut sans elle ni exister, ni être conçu, pas plus qu'il n'est soumis à aucune autre cause. De ce fait il lui est également uni de telle manière qu'ensemble ils forment un tout.

Cinquième proposition.

Ce qui pourra clairement suivre maintenant des propositions vraies qui précèdent.

(8) Maintenant voyons donc ce que nous pouvons conclure des propositions précédentes.

Première conséquence.

1. Étant donné que l'essence de Dieu est infinie, elle a une activité infinie et une négation infinie de la passivité, d'après la 1ère proposition, et par conséquent, plus les choses sont unies à Dieu par leur plus grande essence, plus elles ont d'activité et moins elles ont de passivité. Et elles sont aussi d'autant plus libres de tout changement et de toute dégradation.

2. L'entendement vrai ne peut jamais disparaître car il ne peut avoir en lui aucune cause qui le fasse disparaître, d'après la 2e proposition. Et comme cela ne vient pas de causes extérieures, mais de Dieu, il ne peut subir aucun changement de sa part, d'après la 3e proposition.

Deuxième conséquence.

maar van God, zoo en kan het van de zelve geen veranderinge omfangen, volgens de 3e stelling. En aangezien dat God het onmiddelyk heeft voortgebracht, en hy { } alleen is een innerlyke oorzaak, so volgt noodzakelyk dat het niet en kan vergaan so lang deze zyne oorzaak blyft, volgens de 4e stelling. Nu deze syne oorzaak is eeuwigh, ergo het ook.

Derde gevolg.

3. Alle de gevrochte van het verstand, die met hem vereenigt zyn, zyn de aldervoortreffelykste, en moeten gewaardeert worden boven alle de andere. Want, dewyle zy innerlyke gevrochte zyn, zo zyn zy de aldervoortreffelykste, volgens de 5e stelling; en daar en boven zyn zy ook noodzakelyk eeuwig, want sodanig is haar oorzaak.

Vierde gevolg.

4. Alle de gevrochte die wy buyten ons zelve werken, zyn voor zo veel meer volmaakt, als zy meer mogelyk
[169] zyn om met ons te konnen vereenigen, | om een zelve natuur met ons uyt te maaken; want op deze wyze zyn zy de innerlyke gevrochte aldernaast. Als by voorbeeld, zo ik myne naaste leer beminnen de wellusten, de eere, de gierigheid, en ik zelve, of ik bemin die ook, of ik bemin die niet, hoe 't zy, of niet zy, ik ben gehouwen of geslaagen: dit 's klaar. Maar niet zo my eenige eynde, dat ik trachte te bereyke, is te mogen smaaken de vereeniginge met God, en in my voort te brengen waarachtige denkbeelden, en deze dingen ook aan myn naasten bekend te maaken. Want met de zelve gelykheid konnen wy alle deelachtig zyn aan dit heyl, gelyk het zo is als dit in hem voortbrengt de zelve begeerte die in my is, maakende alzoo daar door dat syn wil en de myne een en de zelve is, uytmakende een en de zelve natuur, altyd in alles overeen komende.

By voorbeeld verklaart.

De lezer lette hier wel op, als mede op 't geene hier uyt volgt; want van dit hangen af zaaken van groot belang, nopende de bestuuringe van 's menschen leven.

3 niet *exp. B*

Et puisque Dieu l'a produit immédiatement et que lui seul est une cause interne, il suit nécessairement que l'entendement ne peut disparaître aussi longtemps que dure sa cause, d'après la 4ᵉ proposition. Or, sa cause est éternelle, et donc lui aussi.

Troisième conséquence.

3. Tous les effets de l'entendement, qui lui sont unis, sont les plus excellents et doivent être estimés au-dessus de tous les autres. Car, puisqu'ils sont des effets internes, ils sont les plus excellents, d'après la 5ᵉ proposition, et qui plus est ils sont éternels car leur cause est éternelle.

Quatrième conséquence.

4. Tous les effets que nous produisons en dehors de nous sont d'autant plus parfaits qu'ils sont plus aptes à s'unir avec nous pour former avec nous une même nature, car de cette manière ils se rapprochent le plus des effets internes. Par exemple, si j'apprend à mon prochain l'amour des plaisirs, des honneurs et l'avarice, que je les aime ou non moi aussi, d'une manière ou d'une autre, je suis abattu ou frappé ; cela est clair. Mais il n'en va pas de même si l'unique fin que j'essaie d'atteindre est de pouvoir goûter l'union à Dieu, de faire naître en moi des idées vraies et de les faire aussi connaître à mes prochains. Car nous pouvons tous prendre également part à ce bien, ce qui arrive lorsque cela produit en eux le même désir qu'en moi, faisant ainsi que leur volonté et la mienne ne soient plus qu'une seule et même volonté, formant une seule et même nature et s'accordant toujours en toutes choses.

Expliqué par un exemple.

Le lecteur fera bien attention à cela, comme à ce qui en découle, car de cela dépendent des choses de grande importance concernant la conduite de la vie humaine.

[9] Uyt al dit geseyde kan nu zeer licht begreepen worden, welke daar zy de menschelyke *vryheid, die ik dan aldus beschryf te zyn: dat het namelyk is *een vaste wezentlykheid, de welke ons verstand door de onmiddelyke vereeniginge*
[170] 5 *met God verkrygt, om en in zich zelve | te konnen voort brengen denkbeelden, en buyten zig zelve gevroghten met syn natuur wel overeen komende; zonder nochtans, dat noch syne gevroghten aan eenige uytterlyke oorzaaken onderworpen zyn, om door de zelve te konnen of veranderd of verwisseld worden.* Soo blykt met
10 eenen ook uyt het geene gezeyd is, welke daar zyn de dingen die in onse magt en aan geen uyterlyke oorzaaken onderworpen zyn; gelyk wy hier ook mede, en dat op een andere wyze als te vooren, hebben bewezen de eeuwige en bestandige *duuring* van ons verstand; en dan
15 eyndelyk, welke gevrochten het zyn, die wy boven alle andere hebben te waarderen.

Uyt dit gezeyde blykt dan ook, welke dingen in onse magt, en aan geen uyterlyke oorzaaken onderworpen zyn. Als mede de onsterfelykheid van de ziele. Waar mede wy eyndigen.

9* De slaverny van een zaake bestaat in onderworpen aan uytterlyke oorzaaken; de vryheid daar en tegen, aan de zelve niet onderworpen, maar daar van bevryd te zyn.

(9) À partir de tout ce qui a été dit, on peut comprendre très facilement ce qu'est la [5]liberté humaine, que nous définissons donc ainsi : *c'est une existence ferme que notre entendement acquiert par l'union immédiate avec Dieu, pour pouvoir produire en lui-même des idées, et en dehors de lui-même des effets qui s'accordent à sa nature, sans pour autant que ces effets dépendent d'aucune cause extérieure qui puisse l'altérer ou le transformer.* Apparaît ainsi clairement de ce qui a été dit quelles choses sont en notre pouvoir et ne dépendent d'aucune cause extérieure, de même que nous avons prouvé, et cela d'une autre manière que précédemment, la durée éternelle et constante de notre entendement et, enfin, quels sont les effets que nous devons estimer plus que tous les autres.

De ce qui a été dit apparaît aussi quelles choses sont en notre pouvoir et ne dépendent d'aucune cause extérieure. De là l'immortalité de l'âme. Par là nous terminons.

[5] La servitude d'une chose consiste en sa soumission à une cause extérieure ; la liberté, au contraire, consiste à ne pas lui être soumis, mais à en être libéré.

Besluyt

[10] Soo is my dan alleen noch overig, om een eynd van alles te maaken, de vrunden tot de welke ik dit schryve te zeggen: en verwonderd u niet over deze nieuwigheeden, want zeer wel is u bekend hoe dat een zaake niet daarom en laat waarheid te zyn, om dat zy niet van veele en is aangenomen. En dewyle u ook niet onbewust is de hoedanigheid van de eeuwe in de welke wy leeven, soo [171] wil ik u ten hoogsten gebeeden hebben wel zorge | te draagen ontrent het gemeen maaken van deze dingen aan anderen. Ik en wil niet zeggen dat gy die ten eenen maal zult by u houden, maar alleen, zo gy ooyt aanvangt die aan jemand gemeen te maaken, dat u geen ander oogmerk en dryve als alleen het heyl uwens naasten, met eenen door baarblykelykheid van hem verzekerd zynde dat beloninge uwen arbeyd niet en zal bedriegen. Eyndelyk, zo u, in het doorleezen dezes, eenige swaarigheid tegen 't geene ik voor vast stelle, moght ontmoeten, zoo verzoek ik, dat gy u daarom aanstonds niet en verhaast, om het zelve te wederleggen, voor en alleer gy het met genoegzame tyd, en overweginge zult hebben bedaght; en dit doende, houde ik my verzekerd dat gy zult geraaken tot het genieten van de vruchten dezes booms, de welke gy u belooft.

Verzoek van den autheur aan die geene tot de welke hy dit tractaat, op haar verzoek, heeft gedicteert; en daar mee het besluyt van alles.

1 *suppleui ex pag.* [171] *titulo currenti, qui dicitur, ubi librarius numerum capitis praeter consuetudinem omisit.*

Conclusion

(10) Il me reste encore, pour conclure tout cela, à dire aux amis pour qui j'écris ceci : ne soyez pas étonnés par ces nouveautés car vous savez bien qu'une chose ne cesse pas d'être une vérité pour la seule raison qu'elle n'est pas reconnue par beaucoup. Et puisque vous n'êtes pas ignorants de la situation de l'époque où nous vivons, je veux vous prier d'être prudents au plus haut point quant à la transmission de ces choses à d'autres. Je ne veux pas dire que vous deviez les conserver uniquement pour vous, mais seulement que si jamais vous commencez à les transmettre à quelqu'un, vous ne devez avoir d'autre visée ou d'autre mobile que le salut de votre prochain, et vous assurer de lui autant qu'il est possible pour que ne soit pas trahi le résultat de votre travail.

Enfin, si vous rencontrez quelques difficultés à la lecture sur ce que je donne pour certain, je vous demande alors de ne pas vous empresser pour cette raison de le réfuter sans y avoir pensé avec suffisament de temps et de méditation ; si vous faites cela, je suis sûr que vous parviendrez à jouir des fruits que vous espérez de cet arbre.

Prière de l'auteur à ceux pour qui il a composé, à leur demande, ce traité. Et avec cela, la conclusion de l'ensemble.

[172] <ANHANGZEL>

AXIOMATA

1. *De zelfstandigheid staat, wegens syn natuur, voor alle syn toevallen (modificationes).*
2. *De dingen welke verscheiden zyn, worden onderscheiden of dadelyk of toevalligh.*
3. *De dingen welke dadelyk onderscheiden worden, hebben of verscheide eigenschappen, gelyk als* Denking en Uytgebreydheid, *of worden toegepast aan verscheide eigenschappen, als* Verstaning *en* Beweeging: *welkers eene behoort tot de* Denking, *en het ander tot de* Uytgebreydheid.
4. *De dingen welke verscheide eigenschappen hebben, als mede de dingen welke behooren tot verscheide eigenschappen, en hebben in zich geen dink* de eene van de ander.
5. *Dat geene 't welk in zich niet heeft* iets *van een ander dink, en kan ook geen oorzaak zyn van de* wezentlykheid *van zulk een ander dink.*
6. *Dat geene 't welk een oorzaak is van* zich zelfs, *is onmogelyk dat het zich zelfs zoude hebben bepaald.*
7. *Dat geene door 't welke de dingen onderscheiden worden, is, wegens syn natuur, het eerste (eerder) in zodanige dingen.*

PROPOSITIO I

Geen zelfstandigheid, wezentlyk zynde, en kan toegepast worden een en de zelve eigenschap, welke toegepast word aan een ander zelfstandigheid; of (het welk het zelvde is), in de Natuur en konnen geen twee zelfstandigheeden zyn, tenzy zy dadelyk onderscheiden
[173] werden. |

<DEMONSTRATIO>

De zelfstandigheden twee zynde, zyn verscheiden; en dien volgende worden onderscheiden of dadelyk of toevallig: niet toevallig, want

1 suppl. B 24 onderscheiden *corr. Me*: onderhouden *A* *26 suppl. B*

APPENDICE

AXIOMES

1. La substance existe, de par sa nature, antérieurement à tous ses modes *(modificationes).*
2. Les choses qui sont différentes se distinguent ou réellement ou modalement.
3. Les choses qui se distinguent réellement ou bien ont des attributs différents, comme *la Pensée et l'Étendue,* ou bien sont rapportées à des attributs différents, comme l'*Entendement* et le *Mouvement,* dont l'un appartient à la *Pensée,* et l'autre à l'*Étendue.*
4. Les choses qui ont des attributs différents, de même que les choses qui appartiennent à des attributs différents n'ont en elles rien *l'une de l'autre.*
5. Ce qui n'a pas en soi quelque chose d'une autre chose ne peut non plus être cause de l'existence d'une telle autre chose.
6. Ce qui est cause *de soi,* il est impossible qu'il se soit limité soi-même.
7. Ce par quoi les choses se distinguent est, de par sa nature, antérieur à de telles choses.

PROPOSITION 1

À aucune substance existant réellement ne peut être rapporté le même attribut qui est rapporté à une autre substance ; ou bien, ce qui est la même chose, dans la Nature ne peuvent exister deux substances à moins qu'elles ne se distinguent réellement.

Démonstration

Deux substances étant données, sont différentes ; et, par suite (Ax. 2), elles se distinguent ou réellement ou modalement, ce n'est

dan waren de toevallen, door haar natuur, eer als de zelfstandigheid, tegens de I. axioma; ergo dadelyk; en volgens dien en kan van d'eene niet gezeid worden, dat van de ander gezeid word, zynde dat geene wy trachten te bewvzen. Axioma 2. Axioma 7. Axioma 4.

PROPOSITIO II

De eene zelfstandigheid en kan geen oorzaak zyn van de wezentlykheid van een ander zelfstandigheid.

<DEMONSTRATIO>

Soodanigen oorzaak en kan in zich niet hebben iets van zulk een uytwerking; want het verschil tusschen hun is dadelyk, en gevolglyk zo en kan zy die (wezentlykheid) niet voortbrengen. Prop. 1. Axioma 5

PROPOSITIO III

Alle eygenschappen of zelfstandigheid is door haar natuur oneyndig, en ten oppersten volmaakt in zyn geslacht.

<DEMONSTRATIO>

Geen zelfstandigheid is veroorzaakt van een ander; en by gevolg, zo ze wezentlyk is, zo isse of een eigenschap van God, of ze heeft buyten God geweest een oorzaak van zig zelfs. Indien het 1e, zo isse noodzaakelyk oneyndig, en ten hoogsten volmaakt in syn geslagt, hoedaanig zyn alle andere eigenschappen Gods. Indien het 2e, zoo isse noodzakelyk ook zodanig; want zich zelfs en zoude ze niet konnen bepaald gehad hebben. | Prop. 2. Axioma 6.

[174]

PROPOSITIO IV

Aan het wezen van alle zelfstandigheid behoord van natuur de wezentlykheid, ook zo zeer, dat het onmogelyk is in eenig oneyndig verstand te konnen stellen de Idea van het wezen eenens zelfstandigheid, de welke niet en zy wezentlyk in de Natuur.

8, 15 suppl. B *24* Aan-zelfstandigheid *corr. S*: Aan alle wezen van zelfstandigheid *A*

pas modalement, car (Ax. 7) les modes seraient alors, par leur nature, antérieurs à la substance, contre le premier axiome ; c'est donc réellement et, par suite (Ax. 4), ne peut être affirmé de l'une ce qui est affirmé de l'autre, ce que nous voulions démontrer.

PROPOSITION 2

Une substance ne peut être cause de l'existence d'un autre substance.

Démonstration

Une telle cause ne peut rien avoir en elle [qui produise] un tel effet (Prop. 1), car la différence entre elles est réelle et, par suite (Axiome 5), elle ne peut produire cette existence.

PROPOSITION 3

Chaque attribut, ou substance, est par sa nature infini et souverainement parfait en son genre.

Démonstration

Aucune substance n'est causée par une autre (Prop. 2), et par suite, si elle existe, elle est ou bien un attribut de Dieu, ou bien, en dehors de Dieu, elle a été cause d'elle-même. Dans le premier cas, elle est nécessairement infinie et souverainement parfaite en son genre, comme le sont tous les autres attributs de Dieu. Dans le second cas, elle l'est aussi nécessairement, car (Axiome 6) elle n'aurait pu s'être limitée elle-même.

PROPOSITION 4

À l'essence de chaque substance appartient par nature l'existence, au point qu'il est impossible de placer dans un entendement infini l'idée de l'essence d'une substance qui n'existe pas dans la nature.

<DEMONSTRATIO>

Het ware wezen van een voorwerp is iets het welk dadelyk onderscheiden is van de Idea des zelven voorwerps; en dit iets is of dadelyk wezentlyk, of begrepen in een andere zaak die dadelyk wezentlyk is; van welke andere zaak men niet en zal konnen dit wezen dadelyk maar alleen wyzelyk *(modaliter)* onderscheiden; hoedanig zyn alle de wezens van de dingen, die wy zien, de welke te vooren niet wezentlyk zynde, in de uytgebreidheid, beweging en ruste begrepen waren, en wanneer zy wezentlyk zyn niet en worden onderscheiden van de uytgebreidheid dadelyk, maar alleen wyzelyk. En ook het wikkeld zich in tegenstrydigheid, dat het wezen van een selfstandigheid, op deze wyze in een andere zaake begrepen zy, als de welke als dan van de zelve niet dadelyk en zoude onderscheiden worden tegen de 1e propositie; en ook datze als dan zoude konnen voortgebracht zyn van het onderwerp 't welk haar begrypt, tegen de 2e propositie; en [175] eyndelyk | zoude ze door haar natuur niet konnen zyn oneyndig, en ten oppersten volmaakt in haar geslacht, tegen de 3e propositie. *Ergo* dan, de wyl haar wezen niet en is begreepen in eenig ander dingh, zoo isse dan een zaake, <die> door zich zelve bestaat. Axioma 2.

COROLLARIUM

De Natuur word gekent door zig zelfs, en niet door eenig ander dink. Zy bestaat van oneyndige eigenschappen, een ieder van de zelve oneyndig en volmaakt in zyn geslacht: aan welkers wezen de wezentlykheid toebehoort, alzo dat buyten de zelve geen wezen of zyn meer en is, en zy alzo naaupuntig over een komt met het wezen van de alleen heerlyke en gezegende God.

1 suppl. *B* 3 Axioma 2 *corr. G*: Axioma 3 *A* 11 het wezen van een *corr. S*: een wezen van de *A* 19 suppl. *M*

Démonstration

La véritable essence d'un objet est quelque chose qui se distingue réellement de l'idée de ce même objet ; et ce quelque chose (Axiome 2) ou bien existe réellement, ou bien est compris dans une autre chose qui existe réellement, de laquelle on ne pourra distinguer cette essence réellement, mais seulement modalement. Telles sont toutes les essences des choses que nous voyons qui, n'existant tout d'abord pas, étaient comprise dans l'étendue, le mouvement et le repos, et qui, lorsqu'elles existent ne se distinguent pas réellement de l'étendue, mais seulement modalement. De plus, entraîne contradiction que l'essence d'une substance soit comprise dans une autre chose d'une manière telle que, contre la proposition 1, elle ne s'en distingue pas réellement ; et de même que, contre la proposition 2, elle puisse être produite par le sujet qui la contient ; et enfin que, contre la proposition 3, elle ne puisse, par sa nature, être infinie et souverainement parfaite en son genre. *Donc,* puisque son essence n'est comprise en aucune autre chose, elle est une chose qui existe par elle-même.

COROLLAIRE

La Nature est connue par elle-même, et non par quelque autre chose. Elle consiste en une infinité d'attributs, chacun d'eux infini et parfait en son genre ; à son essence appartient l'existence, de telle sorte qu'en dehors d'elle il n'est aucune essence ou existence, et ainsi elle coïncide exactement avec l'essence de Dieu, seul glorieux et béni.

Van de menschelyke ziel

[1] De mensch, aangezien hy een geschapen eyndige zaak, enz. is, zo is 't noodzaakelyk, dat het geen hy heeft van denking, en 't welk wy de ziel noemen, zulks zy een wyzing van die *eigenschap* die wy denking noemen, zonder dat tot syn wezen eenig ander ding, als deze wyzing behoort: en dat zo zeer, dat zo deze wyzing te niet gaat, de ziel ook
[176] vernietigt word, alschoon dat de | voorgaande eigenschap onveranderlyk blyft.

[2] Op de zelfde manier { } 't geen hy heeft van uytgebreidheid, 't welk wy lichaam noemen, en is niet anders als een wyzing van de andere eigenschap die wy uytgebreydheid noemen: die ook vernietigt wordende, is het menschelyk lichaam niet meer, alschoon ook de *eigenschap* van uytgebreidheid onveranderlyk blyvt.

[3] Om nu te verstaan hoedanig deze *wyzing* zy, die wy ziel noemen, en hoe hy zyn oorsprong van het lichaam heeft, en ook, hoe syne verandering (alleen) afhangt van het lichaam ('t welk by my is de vereeniginge van *ziel* en *lichaam)* zo moet aangemerkt worden:

1. dat de wyzing, de alderonmiddelykste van de eigenschap, die wy *denking* noemen, voorwerpelyk in zig heeft het formelyke wezen van alle dingen; en dat zodanig, dat by aldien men stelde eenig formelyk ding, welkers wezen niet en was voorwerpelyk, in de voorgenoemde *eigenschap,* zo en waar ze alheel niet oneyndig, noch ten hoogsten volmaakt in haar geslacht, tegen 't geen nu al bewezen is door de 3e propositie.

[4] En zynde het zodanig, dat de *Natuur* of *God* een wezen is, van welke oneyndige eygenschappen gezeid worden, en de welke in zich bevat alle wezens van de geschaape dingen; zo ist noodzaakelyk, dat
[177] van al dat { } in de denking voortgebracht | word *eene oneyndige Idea,* de welke in zich voorwerpelyk bevat de geheele Natuur, zulks als die in zig dadelyk is.

[5] 2. Staat aan te merken, dat alle de overige *wyzingen,* gelyk als *Liefde, Begeerte, Blydschap,* haaren oorspronk van deze eerste *onmidde-*

5 wyzing *corr. B*: eigenschap *A* 9 van *exp. B* 28 geene 't welk *exp. B*

De l'âme humaine

(1) L'homme étant une chose créée, finie, etc. il est nécessaire que ce qu'il a de pensée, et que nous appelons âme, soit une modification de cet *attribut* que nous appelons pensée, sans qu'aucune autre chose que cette modification appartienne à son essence ; et cela au point que si cette modification périt, l'âme est également détruite, bien que l'attribut en question demeure immuable.

(2) De la même manière, ce qu'il a de l'étendue, et que nous appelons corps, n'est rien d'autre qu'une modification de l'autre attribut, que nous appelons étendue. Là aussi, cette modification étant détruite, le corps humain n'existe plus, bien que l'*attribut* d'étendue demeure immuable.

(3) Pour comprendre maintenant ce qu'est cette *modification* que nous appelons âme, et comment elle tient son origine du corps et aussi comment son changement dépend seulement du corps (ce qui est pour moi l'union de l'*âme* et du *corps*), il faut considérer :

1. que la modification la plus immédiate de l'attribut que nous appelons pensée a objectivement en soi l'essence formelle de toutes les choses ; de telle sorte que si l'on posait une quelconque chose formelle, dont l'essence ne serait pas objectivement dans l'attribut en question, il ne serait pas infini ni souverainement parfait dans son genre, contrairement à ce qui a déjà été démontré par la troisième proposition.

(4) Et puisque la *Nature* ou *Dieu* est un être dont sont affirmés des attributs infinis et qui contient en lui toutes les essences des choses créées, il est nécessaire que de tout cela soit produite dans la pensée *une idée infinie* contenant en soi objectivement la Nature entière telle qu'elle est en elle-même.

(5) 2. Il faut remarquer que toutes les modifications restantes comme l'*amour,* le *désir,* la *joie,* tiennent leur origine de cette première

lyke wyzing hebben; ook zodanig, dat in gevalle die niet alvoor en ging, daar geen liefde, begeerte enz. en zoude konnen zyn.

[6] Waar uyt klaarlyk besloten word, dat de Natuurlyke liefde, die in ieder zaak is tot behoudinge syns lichaams (ik zeg de wyzing), niet en kan eenige andere oorspronk hebben, als van de Idea of het voorwerpelyk wezen, het welk van zodaanig lichaam is in de denkende *eigenschap*.

[7] Verder, aangezien tot het wezentlyk zyn van een Idea (of voorwerpelyk wezen) geen ander dink vereyscht word, als de denkende eigenschap en het voorwerp (of vormelyk wezen), zoo is 't dan zeeker 't geene wy gezeid hebben dat de *Idea,* of 't *voorwerpelyk wezen* de *alderonmiddelykste wyzing is van de eigenschap. En dien volgende zoo en kanner in de denkende *eigenschap* geen andere wyzing gegeven worden, de welke zoude behooren tot het wezen van de ziel eenes iegelyken dings, als alleen de Idea, welke noodzakelyk van zulk een dink, wezentlyk zynde, moet zyn in de denkende eigenschap:
[178] want | zoodanig een *Idea* sleept met zich de overige *wyzingen van liefde, begeerte,* enz. Nu dan, aangezien de Idea voortkomt van de *wezentlykheid* des voorwerps, zoo moet dan ook het voorwerp, veranderende of vernietigende, de zelve *Idea* na graden veranderen of vernietigen, en dit zo zynde, zo is zy dat geen, 't welk vereenigt is met het voorwerp.

[8] Eyndelyk, indien wy zouden willen voortgaan, en aan het wezen van de *Ziel* toeschreyven dat geene, door het welke zy wezentlyk zouden konnen zyn, men zoude niet anders konnen vinden als die *eigenschap* en het voorwerp van de welke wy nu gesprooken hebben; en geen van deze en kan behoren an 't wezen van de *Ziel,* aangezien het voorwerp van de denking niets en heeft, en van de Ziel dadelyk onderscheiden word. En de *eigenschap* aangaande: wy hebben nu ook al bewezen datze tot het voorgenoemde wezen niet en kan behoren; 't welk, door 't geene wy daar na gezeid hebben, noch klaarder gezien word; want de *eigenschap als eigenschap* en is niet vereenigt met het voorwerp, dewyl ze noch verandert noch vernietigt, alschoon het voorwerp veranderd off vernietigt.

7* Ik noem de *alderonmiddelykste wyzing* van de eigenschap die wyzing de welke, om wezentlyk te zyn, niet van noden heeft eenige andere wyzing in de zelfde eigenschap.

12 van *corr. B* : an *A* 15 iegelyken *corr. B* : gelyken *A* 35 van *corr. B* : an *A*

modification immédiate, de telle manière que dans le cas où elle ne les précèderait pas, ni amour, ni désir, etc. ne pourraient exister.

(6) Il se conclut clairement de là que l'amour naturel qui est en chaque chose pour la conservation de son corps (je veux dire la modification), ne peut avoir aucune autre origine que de l'idée, ou essence objective, qui est celle de tel corps dans l'*attribut* pensant.

(7) De plus, étant donné que pour l'existence réelle d'une idée (ou essence objective) rien d'autre n'est exigé que l'attribut pensant et l'objet (ou essence formelle), est alors certain ce que nous avons dit, que l'idée ou *essence objective* est la modification la plus immédiate de l'attribut. Et par conséquent, aucune autre modification ne peut être donnée dans l'attribut pensant qui appartienne à l'essence de l'âme de chaque chose, en dehors de l'idée qui nécessairement, comme idée d'une telle chose existant réellement, doit exister dans l'attribut pensant ; car une telle idée porte avec elle les modifications restantes d'*amour,* de *désir, etc.* Maintenant, étant donné que l'idée provient de l'*existence* de l'objet, elle doit aussi alors, l'objet changeant ou étant détruit, elle-même changer et se détruire dans la même mesure ; et comme il en est ainsi, elle est ce qui est uni à l'objet.

(8) Enfin, si nous voulions poursuivre et attribuer à l'essence de l'âme ce par quoi elle pourrait exister réellement, on ne pourrait rien trouver d'autre que l'*attribut* et l'objet dont nous avons parlé, et aucun des deux ne peut appartenir à l'essence de l'âme, puisque l'objet n'a rien de la pensée et est réellement distinct de l'âme. Et concernant l'attribut, nous avons déjà démontré qu'il ne peut appartenir à l'essence en question. On le voit encore plus clairement de ce que nous en avons déjà dit : l'attribut, *en tant qu'attribut,* n'est pas uni avec l'objet, puisqu'il ne change ni ne se détruit alors même que l'objet change ou périt.

[9] *Ergo* dan zo bestaat het wezen van de ziel alleen hier in, namelyk
[179] in het zyn van een *Idea,* | of voorwerpelyk wezen, in de denkende *eigenschap,* ontstaande van het wezen eenes voorwerps, 't welk in der daad in de Natuur wezentlyk is. *Ik zeg van een voorwerp dat dadelyk wezentlykes is,* enz. zonder meer bezonderheid, om dan hier onder te begrypen niet alleen de wyzingen van de uytgebreidheid, maar ook de wyzingen van alle de oneyndige eygenschappen, de welke mede, zo wel als de uytgebreidheid, een *ziele* hebben.

[10] En om deze beschryvinge wat bezonderlyker te verstaan, dient acht geslaagen op 't geene ik nu al gezeit hebbe spreekende van de eigenschappen, de welke ik gezeid hebbe *niet na haar wezentlykheyt onderscheyden te worden, want zy zelve zyn de onderwerpen van haare wezens; als mede dat het wezen van een yder van de wyzingen, in de nu genoemde *eigenschappen* begrepen zyn; en eyndelyk dat alle de eigenschappen zyn *eigenschappen van Een oneyndig wezen.* Waarom ik ook deze *Idea,* in het IX cap. van het I. deel, genoemt heb *een schepzel onmiddelyk van God geschapen,* aangezien ze in zich voorwerpelyk heeft het vormelyk wezen van alle dingen, zonder te nemen of te geven. En deze is noodzakelyk maar een, in acht genomen, dat
[180] alle de wezens van de eygenschappen, en de wezens van de | wyzingen begreepen in deze eygenschappen, het wezen zyn van *een alleen oneyndig wezen.*

[11] Maar staat nogh aan te merken dat deze *wyzingen,* in aanmerkinge dat geen der zelver dadelyk is, zy nogtans gelykmatig begrepen zyn in haare *eigenschappen;* en dewyl in de *eigenschappen* geen ongelykheid ter wereld is, noch ook in de *wezens* van de *wyzingen,* zo en kan 'er in de *Idea* geen bezonderheid zyn, aangezien die in de Natuur niet zyn. Maar zo wanner eenig van deze wyze haare bezondere wezentlykheid aandoen, en haar door de zelve op eenige wys onderscheiden van haare eigenschappen (de wyl als dan hare bezondere wezentlykheid, welke zy in de eygenschap hebben, het onderwerp is van haar wezen), als dan vertoont er zig een bezonderheid, in de wezens van de wyzingen, en gevolglyk in de voorwerpelyke wezens, die van de zodanige noodzaakelyk begrepen worden in de *Idea.*

10* Want de dingen worden onderscheiden door 't geene het eerste is in haar Natuur, maar dit wezen der dingen is voor de wezentlykheid; *ergo.*

(9) L'essence de l'âme consiste donc seulement en ceci, à savoir en l'existence d'une idée ou essence objective dans l'attribut pensant, qui naît de l'essence d'un objet existant actuellement dans la Nature. Je dis *d'un objet qui existe actuellement,* etc., sans détermination supplémentaire, pour inclure non seulement les modifications de l'étendue, mais aussi les modifications de tous les attributs infinis qui, tout autant que l'étendue, ont une âme.

(10) Pour comprendre cette définition avec plus de précision, il faut prêter attention à ce qui a déjà été dit en parlant des attributs. J'ai dit "qu'ils ne se distinguent pas selon leur existence, car ils sont eux-mêmes les sujets de leurs essences, que l'essence de chaque modification est contenue dans les attributs en question, et enfin que tous les attributs sont *attributs d'un être infini.*

C'est pourquoi dans le chapitre IX de la première partie j'ai appelé cette *Idea, créature immédiatement créée par Dieu,* parce qu'elle a en elle objectivement l'essence formelle de toutes les choses, sans défaut ni excès. Une telle *Idea* est nécessairement unique puisque toutes les essences des attributs et les essences des modifications contenues dans ces attributs sont l'essence d'*un seul être infini.*

(11) Mais il faut encore remarquer que ces modifications, du fait qu'aucune d'entre elles n'est réelle, sont néanmoins également comprises dans leurs attributs. Et puisqu'il n'y a aucune forme d'inégalité ni dans les attributs, ni dans *l'essence des modifications,* il ne peut y avoir dans l'*Idea* aucune particularité étant donné qu'elles ne sont pas dans la Nature. Mais si l'une de ces modifications revêt leur existence particulière, et par là se distingue d'une certaine manière de leurs attributs (parce que leur existence particulière, qu'elles ont dans l'attribut, est dans ce cas le sujet de leur essence), alors apparaît une particularité dans l'essence des modifications et par conséquent dans leurs essences objectives qui sont nécessairement contenues dans l'*Idea.*

[6] Car les choses se distinguent par ce qui est premier dans leur nature ; mais cette essence des choses vient avant leur existence, donc...

[12] En dit is de oorzaak waarom wy in de beschryving gebruykt hebben deze woorden, dat de *Idea* is onstaande uyt een *voorwerp 't welk wezentlyk in de Natuur is.* En hier mede achten wy dan genoeg-
[181] zaam verklaart, wat voor een ding de ziel in 't algemeen is, | verstaande onder het gezeide niet alleen de Ideen, welke ontstaan uyt de lichaamelyke wyzingen, maar ook die welke ontstaan uyt de wezentlykheid van een ygelyke wyzing van de overige eygenschappen.

[13] Maar aangezien wy van de overige eigenschappen niet en hebben zoodanige kennisse als wy hebben van de *uytgebreektheid,* zo laat ons eens zien of wy, oogmerk neemende op de *wyzingen* van de *uytgebreidheid,* konnen uytvinden een bezonderlyker beschryving, en die meer eigen is, om 't wezen van onze zielen uyt te drukken, want dit is ons eigentlyke voornemen.

[14] Wy zullen dan hier voor onderstellen, als een zake die bewezen is, dat in de uytgebreydheid geen andere *wyzinge* is als *beweging* en *stilte,* en dat ieder bezonder lichaamelyk ding niets anders is, als een zeekere proportie van beweginge en stilte; ook soo zeer, dat by aldien in de uytgebreydheid niet anders was als alleen beweging of alleen stilte, soo en zoude in de geheele uytgebreidheid niet konnen aangewezen worden, of zyn, eenig bezonder ding: alsoo dat dan het menschelyk lichaam niet anders is, als een seekere proportie van beweginge en stilte.

[182] [15] Het voorwerpelyke wezen, dan, | 't welk van dese *wezentlyke proportie* is in de *denkende eigenschap,* dat (zeggen wy) is *de ziele van 't lichaam.* Zo wanneer nu een van deze twee wyzingen of in meer of in min (beweginge of stilte) veranderen, zo veranderd zig ook na graden de Idea, als, *e.g.,* zo de stilte zig komt te vermeederen, en de beweging te verminderen, zo word daar door veroorzaakt de pyne of droefheid, die wy *koude* noemen; zo dit in tegendeel geschied in de beweging, zo word daar door veroorzaakt de pyne die wy *hitte* noemen.

[16] En zo wanneer het zy (en hier uyt ontstaat de verscheide wys van pyn, die wy gevoelen, als ons met een stokje in de oogen of op de handen geslagen word), dat de graaden van beweging en stilte niet en zyn evengelyk in alle de deelen van ons lichaam, maar dat eenige meer van beweging en stilte hebben als andere, hier van daan is de verscheidenheid

(12) Et c'est la raison pour laquelle nous avons, dans la définition, employé ces mots : *l'Idea naît d'un objet qui existe actuellement dans la Nature.* Et nous pensons avoir par là suffisamment expliqué ce qu'est l'âme en général, comprenant par là non seulement les idées qui naissent des modifications corporelles, mais aussi celles qui naissent de l'existence de n'importe quelle modification des attributs restants.

(13) Mais étant donné que nous n'avons pas des attributs restants une connaissance comparable à celle que nous avons de *l'étendue,* voyons si, en observant les modifications de l'étendue nous pouvons découvrir une définition plus précise et qui convienne mieux pour exprimer l'essence de notre âme, car tel est notre intention véritable.

(14) Nous supposerons pour cela comme une chose démontrée qu'il n'y a dans l'étendue aucune autre modification que le mouvement et le repos, et que chaque chose corporelle particulière n'est rien d'autre qu'une certaine proportion de mouvement et de repos, de sorte que s'il n'y avait dans l'étendue rien d'autre que le seul mouvement, ou que le seul repos, dans toute l'étendue ne pourrait ni se rencontrer ni exister aucune chose particulière. Et donc le corps humain n'est rien d'autre qu'une certaine proportion de mouvement et de repos.

(15) Ainsi, l'essence objective de cette proportion existante et qui se trouve dans l'attribut pensant est (disons-nous) l'âme du corps. En sorte que si l'une de ces deux modifications (mouvement ou repos) augmente ou diminue, de même l'idée augmente ou diminue proportionnellement. Par exemple, si le repos augmente et que le mouvement diminue, est alors causée par là une souffrance ou tristesse que nous nommons le froid. Si au contraire cela arrive dans le mouvement, est alors causée par là une souffrance que nous nommons chaleur.

(16) Et ainsi lorsqu'il arrive que les degrés de mouvement et de repos ne sont pas égaux dans toutes les parties de notre corps, mais que certaines ont plus de mouvement ou plus de repos que d'autres, de là naît alors la différence de sensation (et de là viennent les différentes formes de souffrance selon que nous sommes frappés avec un baguette sur les yeux ou sur les mains).

van gevoelen. En wanneer het zy (en hier uyt ontstaat het onderscheid van gevoel uyt het slaan met een hout of eyser op een zelve
[183] hand) dat de uytterlyke oorzaaken, die ook | deze veranderingen te weeg brengen, in zich verschillen, en niet alle de zelve uytwerkinge hebben, zo ontstaat hier uyt de verscheidenheid van 't gevoel in een en 't zelve deel. En wederom, indien de verandering, welke geschied in een deel, een oorzaak zy dat ze wederkeer tot haar eerste proportie, hier uyt ontstaat de blydschap, die wy ruste, vermakelyke oeffening, en vrolykheid noemen.

[17] Eyndelyk dan, dewyle wy nu verklaart hebben, wat het gevoel is, zo konnen wy lichtelyk zien, hoe hier uyt komt te ontstaan een weerkerige Idea, off de kennisse syns zelfs, de ervaring en redenering. En ook uyt alle deze (gelyk ook omdat onze ziel vereenigt is met God, en een deel is van de oneyndige Idea, van God onmiddelyk ontstaande) kan klaarlyk gezien worden den oorspronk van de klaare kennisse en de *onsterfelykheid der ziele*. Doch voor tegenwoordig zal het gezeide ons genoegh zyn.

Et lorsqu'il arrive que les causes extérieures, qui peuvent également amener ces changements, diffèrent en elles-mêmes et n'ont pas toutes les mêmes effets, naît alors une différence de sensation dans une seule et même partie (et de là vient la différence de sensation selon que le coup est porté sur une même main avec du bois ou avec du fer).

Et une fois encore, si le changement qui arrive dans une partie est cause d'un retour à la proportion première, de là naît une joie que nous nommons tranquillité, activité plaisante et contentement.

(17) Enfin, puisque nous avons expliqué ce qu'est la sensation, nous pouvons facilement voir comment proviennent de là une idée réflexive ou la connaissance de soi-même, l'expérience et le raisonnement. Et l'on peut voir aussi clairement de tout cela (comme aussi du fait que notre âme est unie à Dieu et est une partie de l'idée infinie qui naît immédiatement de Dieu) l'origine de la connaissance claire et l'immortalité de l'âme. Mais pour le moment, ce que nous avons dit suffira.

KORTE SCHETZ

der Verhandeling van Benedictus de Spinoza
over God; den Mensch, en deszelfs wel-stand.
Bestaande in twee Deelen met een Anhangzel agter 't zelve

Het eerste Deel der zelve bestaad in een Verhandeling over de natuur der Zelfstandighijd, of 't weezen Gods, en wat Eijgenschappen aan de zelve toegeeigend en daar van bevestigd moeten worden. Doch op dat wij deszelfs vordere Inhoud, gelijk ook die van het tweede Deel, nauwkeurig moogen verstaan, zoo zal het niet ondienstig zijn om daar van deeze en volgende opening te geeven.

In het I^ste^ Hoofdd: vertoond deszelfs Schrijver in zig een denkbeeld te hebben van God; volgens het welke hij dezelve beschrijfd een weezen te zijn, die uijt oneindige Eigenschappen bestaad, van de welke 'n ieder in zijn geslagt oneindelijk volmaakt is: waar uijt hij dan opmaakt, dat de weezendlijkhijd tot zijn weezendhijd volstrekt behoord, of dat hij noodzakelijk weezendlijk is.

Maar om wijder te ontdekken, wat al volmaaktheeden in 't bizonder tot de Godlijke natuur en weezendhijd behooren, of daar in vervangen zijn, zoo treed hij in 't 2de Hoofdd: over tot inziening van de natuur der Zelfstandighijd; welke hij tragt te bewijzen dat noodzakelijk oneindig is, en bij gevolg dat den een van den ander niet kan worden voortgebragt, maar dat 'er maar een eenige en van de zelve natuur weezendlijk kan zijn; en dat tot die eene oneindige Zelfstandighijd (door hem met de naam van God benoemd) alles behoord wat 'er is: en dat dus de denkende en uijtgestrekte natuure twee haarer oneindige Eigenschappen bennen die 'n iegelijk ten opperste volmaakt, en oneindig in hun geslagt zijn; en dat dieshalven alle de bizondere eindige en bepaalde dingen (gelijk hij hier na verklaard), hoedanige zijn de menschelijke Zielen en Lichamen, enz: als derzelver wijzen moeten worden bevat, waar door deeze Eigenschappen, en door die de Zelfstandighijd of God op oneindelijke maniere word uijtgedrukt. Dit alles ten laatste, bij wijze van Zamenspraken, nader aangedrongen, en breeder uijt gebrijd hebbende, word daar uijt afgelijd,

In het 3de Hoofdd: hoedanig een oorzaak God van de dingen is, te weeten een inblijvende, enz:

Doch om op te haalen welke na zijn gedagten Gods weezendlijke Eijgenschappen zijn, zoo treed hij toe tot Het 4de Hoofdd: beweerende dat God een noodzakelijke oorzaak aller dingen is; welker natuur zoo min van de reeds gestelde heeft konnen verschijden zijn, of van God in een andere vorm en ordere veroorzaakt worden, als het moochelijk zij dat God een andere natuur of weezendhijd zou hebben dan de geene die tot zijn dadelijk en oneindig bestaan behoord. (Geen wonder, indien de Schepzelen, na de meening van Spinoza tot de Godlijke natuur behooren, en, daar meede na de maate haares bestaan eenzelvig zijnde, die in zoo verre komen uijt te drukken). En deeze zoo genaamde veroorzaaking, of noodzaaklijkhijd der dingen tot te zijn en te werken, voerd hier de naam van Gods eerste Eigenschap.

RÉSUMÉ

Du *Traité de Benedictus de Spinoza*
Sur Dieu, l'homme et son bien-être.
Composé de deux Parties, suivies d'un Appendice

La première partie consiste en un Traité sur la nature de la Substance, ou essence de Dieu, et quels attributs doivent lui être assignés et doivent en être affirmés. Mais pour que nous puissions plus rigoureusement comprendre le contenu de la première comme de la seconde partie, il ne sera pas inutile d'en donner l'introduction suivante.

Dans le premier chapitre, l'Auteur démontre qu'il a en lui une idée de Dieu, suivant laquelle il le définit comme un être constitué d'infinis attributs, chacun desquels étant infiniment parfait en son genre. De là il déduit ensuite que l'existence appartient entièrement à son essence, ou que Dieu existe nécessairement.

Mais pour mieux discerner quelles sont les perfections qui appartiennent en particulier à la nature et à l'essence divines, ou ce qui y est contenu ; il passe le 2e Chapitre à étudier la nature de la Substance, dont il cherche à démontrer qu'elle est nécessairement infinie, et par suite qu'il ne peut y avoir, par nature, plus d'une substance, que l'une ne peut être produite par une autre mais que tout ce qui est appartient à cette unique Substance (qu'il appelle Dieu) ; que la nature Pensante et la nature Étendue sont deux de ces Attributs infinis, chacun desquels étant suprêmement parfait et infini en son genre ; et que pour cette raison toutes les choses particulières finies et limitées (comme il l'explique par la suite), lesquelles sont les âmes ou les Corps humains, etc., doivent être conçues comme leurs modes, à travers lesquels ces Attributs, et par eux la Substance ou Dieu, est exprimée de manière infinie. Tout cela est enfin explicité par des Dialogues, et reçoit par là de plus amples explications.

Dans le 3e Chapitre : de quelle manière Dieu est cause des chose, à savoir une cause immanente, etc.

Mais pour reprendre ce que sont, à son idée, les attributs essentiels de Dieu, il passe au :

Le 4e Chapitre : soutenant que Dieu est une cause nécessaire de toutes les choses, choses dont la nature n'aurait pas pu être différente de celle qui les constitue ni avoir été causée par Dieu dans une autre forme ou un autre ordre, pas plus que Dieu n'aurait pu avoir une nature ou une essence différente de celle qui appartient à son existence actuelle et infinie (Pas de merveille donc, si les créatures – selon la pensée de Spinoza – appartiennent à la nature divine et, lui étant identique à proportion de leur être, elles l'exprime dans la même mesure). Et cette causalité ainsi nommée, ou nécessité des choses à être et à agir, reçoit ici le nom de premier attribut de Dieu.

Waar op in het 5de Hoofdd: als een tweede Eigenschap Gods, zodanige pooging word ingevoerd, door wien hij steld dat de geheele natuur, en gevolglijk een ieder deel in 't bizonder, gestrekt is om haar stand en weezen te bewaaren. Welke pooging, voor zoo veel die over de geheele verzameling der dingen gaat, benoemd word met de naam van Gods algemeene Voorzienighijd: maar voor zoo verre die tot een ieder ondeelig, in zig, buijten aanmerking van de overige deelen der natuur, word toegepast, draagd ze de naam van Gods bizondere Voorzienighijd. En

Hier op komt in het 6de Hoofdd: als Gods derde Eigenschap voor de Praedestinatie, of deszelfs Voorbeschikkeng, die over de geheele natuur en ieder ding in 't bizonder zig uijtstrekt, en alle gebeurelijk uijtsluijt. Steunende voornamendlijk op het 4de Hoofdd: Want na zijn grond gesteld zijnde, dat het Heel-al (bij hem God genaamd) bijde na weezendhijd en weezendlijkhijd noodzakelijk is, en dat daar toe alles behoord wat 'er is, zoo volgd uijt die valsche grond dit onvermijdelijk besluijt, dat daar in niets gebeurelijks kan opkomen. Waar na ten laaste, ter wegruijming van ingebragte swaarigheeden, zijn gedagten omtrend de waare reeden van 't kwaad, 'd zonden, verwarring, enz: geopend te hebben, hij hier mee besluijt, en overstapt tot

Het 7de Hoofdd: alwaar zoodanige Eijgenschappen van God worden opgenoemd, die van hem alleen voor betrekkige, en geen eigene, of ook wel als afnoemingen zijner weezendlijke Eigenschappen worden begroet. Bij welke geleegendhijd de gedagten die de Wandelwijsgeeren uijt dezelve, omtrent de natuur van de beschrijving Gods, en 't bewijs zijner weezendlijkhijd hebben ontworpen, en ter baan gebragt, kortelijk worden onderzogt en afgeweerd.

Maar op dat het onderschijd, 't welke na des Schrijvers meening tusschen de natuurende-natuur en de genatuurde natuur zij, duijdelijk worde bevat, zoo brijd hij zig daar over kortelijk uijt, in het 8ste en 9de Hoofdd:

Waar na in het 10de Hoofdd: op 'n gelijke voet als in het voorgaande 6de Hoofdd: aangetoond word, dat de Menschen, na dat zij zeekere gemeene denkbeelden ontworpen, en de zaaken daar toe herlijd, en met dezelve vergeleeken hebben, daar uijt de bevatting van goed en kwaad komen te vormen: noemende dus zoodanige in zoo verre goed, als zij met dit gemeen denkbeeld over een komen; maar de zulke in zoo verre kwaad, als zij daar mee verschillig, en van die overeenkomst met het zelve ontbloot zijn. Invoegen goed en kwaad niet anders als weezende van reeden of wijzen van denken zijn. En

Hier meede word het eerste Deel deezer Verhandeling voltrokken.

In het tweede Deel opend Spinoza zijne gedagten over het bestaan van den Mensch, te weeten, hoe die de Hartstogten onderworpen en daar aan dienstbaar is; als meede waar toe en in hoe verre het gebruijk zijner reeden zig uijtstrekt, en welke het middel is waar door hij tot deszelfs hijl en volkomen vrijhijd word opgelijd.

Na dat in de Voorreeden van dit Deel over de natuur van den Mensch voor af kortelijk gesprooken is, zoo is 't dat

In het 1ste Hoofdd: word gehandeld van de bizondere slag van kennisse of bevatting, en hoe die in den Mensch verwekt en gebooren word, op vierderlij wijze; als

Ensuite, le 5e Chapitre : comme 2e Attribut de Dieu est introduit une certaine tendance par lequel il affirme que la nature entière, et par suite chaque partie dans sa particularité, est amenée à conserver son état et son essence. Cette tendance, lorsqu'elle s'étend à la totalité de l'ensemble des choses est nommée Providence générale de Dieu ; mais en tant qu'elle est attribuée à chaque chose particulière en elle-même, sans attention aux autres parties de la nature, elle porte le nom de Providence particulière de Dieu.

Ensuite vient le 6e Chapitre : comme 3e Attribut de Dieu, la Prédestination, ou prédétermination, qui s'étend à la nature entière et à chaque chose en particulier et exclut toute contingence. Ce qui se fonde principalement sur le 4e Chapitre, car, une fois établi son principe fondamental que l'Univers (qu'il nomme Dieu) est nécessaire à la fois dans son essence et dans son existence, et que tout ce qui est lui appartient, il suit de ce faux principe cette conclusion inévitable que rien de contingent ne peut s'y produire. Après cela, pour réfuter des difficultés présentées, ayant exposé sa pensée sur les vraies raisons du mal, du péché, de l'erreur, etc., il conclut sur cela et passe au :

7e Chapitre : où sont énumérés certains Attributs de Dieu qu'il considère comme seulement relatifs et non comme *propres,* ou encore comme dénominations de ses attributs essentiels. À cette occasion sont brièvement examinées et réfutées les opinions des Péripatéticiens concernant la nature de la définition de Dieu et la preuve de son existence.

Mais pour que l'on comprenne clairement la différence qui existe, selon la pensée de l'Auteur, entre Nature naturante et Nature naturée, il s'étend brièvement là-dessus dans les 8e et 9e Chapitres.

Après cela, dans le 10e Chapitre : sur le même mode que dans le précédent 6e Chapitre : il est démontré qu'après que les homme ont formé certaines idées universelles, et ramené les choses à elles, et les y avoir comparées, ils construisent à partir de là les concepts de bien et de mal, et appellent les choses bonnes pour autant qu'elles sont conformes à cette idée universelle, mais mauvaises pour autant qu'elles en diffèrent et n'y correspondent pas. Ce pourquoi bien et mal ne sont rien d'autre que des êtres de raison ou des modes de pensée.

Ce qui conclut la première Partie de ce Traité.

Dans la seconde, l'Auteur expose ses pensées sur la condition de l'homme, comment l'homme est soumis aux Passions, ou leur esclave ; ensuite en quel sens et jusqu'où s'étend l'usage de sa raison ; et finalement, quels sont les moyens par lesquels il peut atteindre son Salut et la Liberté parfaite.

Après avoir parlé brièvement dans la Préface de cette Partie de la nature de l'homme, il s'agit :

Dans le 1er Chapitre on traite des genres particuliers de connaissance ou de perception, et comment il se produisent en l'homme et naissent de 4 manières :

1. door het gehoor, of eenig verhaal; 2. door bloote ondervinding; 3. door de goede en zuijvere reeden, of 't waar geloof; en eindelijk ten 4de door innerlijke genieting, en klaare inziening der zaaken zelf: 't geen alles door een voorbeeld, uijt den Regel van Drien genomen word opgehelderd.

Op dat nu de gewrogten van deeze vierderlij slag van kennis klaar en duijdelijk worden begreepen, zoo word in het 2de Hoofdd: voor af haar bepaalinge bijgebragt, en daar na een ijders uijtwerkingen in 't bizonder opgenoemd: wordende als uijtwerkingen van de eerste en tweede slag van kennis aangemerkt de Hartstogten, die strijdig met de goede reeden zijn, van de derde slag de goede begeerte; en van de vierde slag de oprechte Liefden, met alle haare uijtspruijtzels.

Voor eerst dan word in het 3de Hoofdd: gehandeld van de Hartstogten, die uijt de eerste en tweede slag van kennisse, dat is uijt de Waan, oorspronklijk zijn; als namendlijk de Verwondering, Liefden, Haat, en Begeerten.

Waar na in het 4de Hoofdd: word vertoond het gebruijk dat in de derde slag van kennis voor den Mensch begreepen is, in hem te ontdekken hoe hij na 't waar belijd der reeden heeft te leeven, en dus ter omhelseng van het alleen beminneswaardige op te wekken; als ook om de Hartstogten, die uijt de Waan ontspruijten, te schiften en te schijden; en daar van aan te wijzen in hoe verre hij die te volgen of te vlieden heeft. En om dit gebruijk der reeden hier in wat bizonderder toe te passen, zoo handeld onzen Schrijver

In het 5de Hoofdd: van de Liefden.

In het 6de van de Haat en Afkeer.

In het 7de van de Begeerten, Blijdschap, en Droefhijd.

In het 8ste van de Achting, en Versmading; van de Nederighijd, en Edelmoedighijd; van de Verwaandhijd, en strafbaare Nederighijd.

In het 9de van de Hoop, en Vrees; van de Verzeekerdhijd, en Wanhoop; van de Wankelmoedighijd, Moed, Stouthijd en Volgijver; van de Flaauwmoideghijd, en Vervaarthijd; en eindelijk van de Belgzugt.

In het 10de van de Knaging, en het Berouw.

In het 11de van de Bespotting, en Boerterije.

In het 12de van de Eere, Beschaamdhijd, en Onbeschaamdhijd.

In het 13de van de Gunst, Dankbaarhijd, en Ondankbaarhijd. En

Laatstelijk in het 14de Hoofdd: van het Beklag. Waar meede hij het geene na zijn oordeel van de Hartstogten te aanmerken was hebbende afgedaan, komt over te gaan tot

Het 15de Hoofdd: alwaar de laatste uijtwerkinge, namendlijk die van het waar Geloof, of de derde slag van Kennis, word ingevoerd als 't middel waar door 't waare en valsche geschift, en aan ons kennelijk word.

Spinoza dan hebbende na zijn gedagten ontdekt wat goed en kwaad, waarhijd en valshijd is, als ook waar in de welstand van een volmaakt Mensch bestaad, acht dit onderzoek nodig, of wij tot zoo een Welstand vrijwilleg of genoodzaakt komen. Hier toe vertoond hij in het 16de Hoofdd: wat de Wil zij, beweerende aldaar dat dezelve geenzins vrij is, maar dat wij tot dit of dat te willen, te bevestigen of 't ontkennen, in alle opzigten door uijtterlijke oorzaaken worden bepaald.

1. par l'écoute ou quelque récit,
2. par la seule expérience,
3. par la bonne et droite raison, ou la croyance vraie, et finalement,
4. par la jouissance intérieure et la claire intuition de la chose même.

Tout cela est éclairé et expliqué par un exemple pris de la Règle de Trois.

Pour que les Effets de ces quatre genres de connaissance puisse être compris clairement et distinctement, dans le 2e Chapitre sont ajoutées leurs définitions, et après cela les effets de chacun, pris séparément. Comme effets du premier et du second genres de connaissance, il compte les Passions qui sont contraires à la droite raison ; du troisième genre, les bons désirs ; et du quatrième, l'amour authentique avec tout ce qu'il engendre.

Tout d'abord, donc, il est traité dans le 3e Chapitre des Passions qui viennent des premier et second genres de connaissance, c'est-à-dire de l'Opinion : comme l'émerveillement, l'Amour, la Haine et le Désir.

Après quoi dans le 4e Chapitre : on montre l'utilité pour l'homme du troisième genre de connaissance, en lui apprenant comment il doit vivre conformément au véritable gouvernement de la raison, et le conduit ainsi à adopter ce qui est seul digne d'amour ; ce qui lui apprend également à discerner et séparer les Passions qui naissent de l'Opinion, et lui indique de quelle manière il doit les suivre ou les fuir. Pour appliquer cet usage de la raison plus particulièrement, notre auteur traite ici :

Dans le 5e Chapitre de l'Amour.

Dans le 6e de la Haine et de l'Aversion.

Dans le 7e du Désir, de la Joie et de la Tristesse.

Dans le 8e de l'Estime et du Mépris, de l'Humilité et de l'Estime de soi Légitime, de la Fierté et du Dénigrement de soi.

Dans le 9e de l'espérance et de la Peur, de la Confiance et du Désespoir, de l'Hésitation, Courage, Intrépidité et Émulation ; de la Lâcheté et de la Frayeur et finalement de la Jalousie.

Dans le 10e du Remords et du Repentir.

Dans le 11e de la Moquerie et de la Raillerie.

Dans le 12e de l'Honneur, Honte et Impudence.

Dans le 13e de la Faveur ; Reconnaissance et Ingratitude.

Et finalement dans le 14e Chapitre du Regret.

Ayant exposé avec cela tout ce qui, à son jugement, devait être remarqué sur les passions, il passe au :

15e Chapitre où apparaît le dernier effet de la Croyance vraie ou troisième genre de connaissance, de même que les moyens par lesquels le vrai est séparé du faux et nous est connu.

Spinoza donc, ayant ainsi exposé ce qui, selon sa pensée, était le bien et le mal, la vérité et la fausseté, comme aussi en quoi consiste le bien-être d'un homme parfait, il considère utile de chercher si nous parvenons à un tel bien-être librement ou nécessairement.

Pour cela, il montre dans le 16e Chapitre ce qu'est la Volonté, affirmant alors qu'elle n'est en aucun cas libre, mais que nous sommes à tous points de vue déterminés par des causes extérieures à la volonté, à affirmer ou nier ceci ou cela.

Maar op dat men de Wil niet met de Begeerten zou vermengen, zoo wijst hij hun onderschijd in 't 17de Hoofdd: aan.

En gelijk het Verstand en de Wil, zoo keurd hij ook de Begeerten niet vrij; maar bevat alle en 'n ieder Begeerte, eeven als deeze of die Willinge, door uijterlijke oorzaaken bepaald te zijn.

En om den Leeser ter omhelsing van 't voorgaande aan te spooren zoo brijd hij zig bizonderlijk in 't 18de Hoofdd: uijt, om alle de nuttigheeden aan te toonen, welke daar in zijn 's oordeels leggen opgesloten.

Doch of den Mensch nu door 't genoemde Geloof, of de derde slag van kennes, tot de genietinge van het opperste goed en de hoogste gelukzalighijd kan opgelijd, en van de Hartstogten in zoo verre die kwaad zijn ontheeven worden, zoo onderzoekt onzen Schrijver in het 19de en 20ste Hoofdd: in zoo verre het laatste betreft, hoedanig de Ziel met het Lichaam vereenigd is, en daar van verschijden aandoeningen ontfangd, welke, van haar onder de vorm van goed of kwaad bevat, als de oorzaak van alle de Hartstogten, hoe verschijden ook, word aangemerkt.

En aangezien zoodanige Waanen, waar door de voorzijde aandoeninge des Lichaams als goed of kwaad bevat, en dus de Hartstogten gebooren worden, volgens het 1ste Hoofdd: in de eerste slag van kennis, op hooren zeggen, of eenig ander uijtterlijk teeken; of in de tweede slag van kennis op eenige bevindinge onzes zelfs gegrondvest zijn; zoo overreed hij zig in 't 21ste Hoofdd: nademaal het geen wij in ons bevinden meer magt op ons heeft als 't geen van buijten in komt, dat de reeden wel oorzaak kan zijn van de vernietiging dier Waanen, welke wij alleen door de eerste slag van kennis bekomen, alzoo de reeden ons niet gelijk die van buijten is toegebragt: maar geenzins van die dewelke wij door de tweede slag van kennis verkrijgen; nadien 't geen wij in ons genieten niet kan overwonnen worden door iet magteger, 't geen wij alleen door de reeden beschouwen, en gansch buijten ons is.

Nademaal dan de reeden of derde slag van kennis geen magt heeft om ons tot onze welstand te brengen, of de Hartstogten te overwinnen die uijt de tweede slag van kennis spruijten, zoo treed Spinoza in het 22ste Hoofdd: over ter ontdekking wat hier toe het waar middel mag zijn. Nadien nu dat God het opperste goed is, dat van de Ziel gekend en bezeeten kan worden, zoo besluijt hij, dat indien wij in deszelfs vereeniging of kennis en Liefden zoo diep eens komen in te dringen, als in de geene welke wij in die met het Lichaam genieten, en daar door ontfangen, te weeten dusdanig een, dewelke niet uijt beredeneerde besluijten, maar in een innerlijke genieting en onmiddelijke vereeniging van het weezen Gods bestaad, dat wij dan door de vierde slag van kennis ons opperste Hijl en Gelukzalighijd zullen hebben berijkt: en dat derhalven deeze laast genoemde slag van kennis hier toe niet alleen noodzaakelijk, maar ook het eenigste middel is. En om dat hier door in ons de voortreffelijkste uijtwerkinge, en een onveranderlijke bestandighijd in de geene die dezelve genieten komt 't ontstaan, zoo geeft hij dit de naam van Wedergeboorte.

Alzoo nu de menschelijke Ziel, volgens zijn gedagten, het denkbeeld is, dat in 't denkend weezen van zeekere zaak zij, waar meede die door 't denkbeeld vereenigd is, zoo lijd hij daar uijt in het 23ste Hoofdd: af, dat deszelfs bestandighijd of verandering

Mais pour que l'on ne confonde pas la Volonté et le Désir, il indique leur différence au 17e Chapitre. Et comme pour l'Entendement et la Volonté, il ne croit pas le Désir libre, mais que chaque et tout désir, comme telle ou telle volition, est déterminé par des causes extérieures.

Et pour pousser le lecteur à embrasser tout ce qui précède, il développe au 18e Chapitre tous les avantages qui, à son jugement, y sont contenus.

Mais au 19e et 20e Chapitre, notre Auteur étudie si l'homme, par ladite croyance ou troisième genre de connaissance, peut être amené à la jouissance du bien suprême et du plus grand bonheur et libéré des Passions, en tant qu'elles sont mauvaises. Concernant ce dernier point, il étudie comment l'âme est unie au corps, duquel elle reçoit différentes affections lesquelles, perçues par l'âme sous la forme du bien et du mal, sont considérées comme la.cause de toutes les passions, quelque soit leur genre. Et puisque ces opinions, par lesquelles les différentes affections du Corps sont conçues comme bonnes ou mauvaises, et par là aussi les passions, suivant le premier chapitre, ou bien naissent dans le premier genre de connaissance du ouï-dire ou de quelque autre signe extérieur, ou bien sont fondée dans le second genre de connaissance sur une de nos propres expérience, il se persuade, dans le 21e Chapitre, que : comme ce que nous trouvons en nous-mêmes a plus de pouvoir sur nous que ce qui vient de l'extérieur, la raison peut être la cause de la destruction des Opinions que nous recevons seulement du premier genre de connaissance, parce que la raison ne vient pas en nous de l'extérieur, contrairement à ces opinions. Mais elle n'a pas le même pouvoir sur celles que nous recevons du second genre de connaissance, car ce dont nous nous réjouissons ne peut être vaincu, même par quelque chose de plus puissant, si cette chose est extérieure à nous et que nous ne faisons que la contempler par la raison.

Puisque la raison, ou troisième genre de connaissance n'a aucun pouvoir pour nous conduire au bien-être, ou pour vaincre les Passions qui viennent du second genre de connaissance, dans le 22e Chapitre, Spinoza passe à la recherche de ce que peut être le véritable moyen pour y parvenir. Comme Dieu est le plus grand bien que l'âme puisse connaître et posséder, il conclut que si nous parvenons une fois à une union avec lui, une connaissance ou un amour de Dieu, aussi étroits que notre union avec le Corps, non pas une union naissant de conclusions raisonnées, mais une qui consiste en une jouissance interne de, et une union immédiate avec, l'essence de Dieu, alors, par ce quatrième genre de connaissance nous aurons atteint notre plus grand Salut et notre plus grand Bonheur. C'est pourquoi ce quatrième genre de connaissance est non seulement nécessaire, mais c'est également le seul moyen. En parce que de cette manière l'effet le plus excellent et la permanence la plus immuable naissent en ceux qui en jouissent, il appelle cela Renaissance.

Puisque, selon sa pensée, l'âme humaine est l'idée, dans la chose pensante, d'une certaine chose et que l'âme est unie à cette chose par cette idée, il conclut de cela dans le 23e Chapitre que sa permanence ou son changement doivent être

moet geschat worden na de natuur dier zaak waar van zij het denkbeeld is: en gevolglijk, dat indien de Ziel alleen in vereeneging bestaad met een zaak (hoedanig 't Lichaam zij) die tijdelijk en der verandering onderworpen is, dat ze met dezelve dan noodwendig zal moeten lijden en vergaan: daar ze in teegendeel van alle lijding ontheeven, en der onsterffelijkhijd deelagtig zal zijn, zoo ze haar vereeniging ondergaat met een zaak wiens natuur eeuwig en onveranderlijk is.

Maar op dat niets deeze zaak angaande zou overgelaten worden 't geen eenige opmerking verdiend, zoo onderzoekt onzen Schrijver in 't 24ste Hoofdd: of de Liefde des menschen tot God weerkeerig is, dat is, of dezelve ook insluijt dat God den mensch bemind of lief heeft: 't welk verworpen zijnde, zoo verklaard hij, achtervolgens zijn voorige Leerwijze, wat Godlijke en wat Menschelijke Wetten zijn. Waar na ook de gedagten der geenen worden afgeweerd, die willen, dat God zig aan den Mensch zou openbaaren en bekend maaken door iet anders dan zijn eigen weezen, als namendlijk door een eindige en bepaalde zaak; of door eenig uijtterlijk teeken, 't zij woorden of Wonderen.

En vermits na zijn gevoelen de duuring van eenig ding afhangd van haar eijgen volmaakthijd, of van deszelfs vereeniging met iet anders van een volmaakter natuur, zoo ontkend hij in 't 25ste Hoofdd: dat 'er een Duijvel is; alzoo hij oordeeld dat zodanig iets noch weezen of bestaan kan hebben 't welk alle volmaakthijd of vereeneeng met dezelve, hoedanig hij den Duijvel beschrijfd, ontbeerd.

Spinoza dan, met uijtsluijting van den Duijvel, of die elders toe te vereijschen, uijt de eenige beschouwing van de menschelijke natuur de Hartstogten hebbende afgelijd, en daar beneevens het middel aangeweezen waar door dezelve ingetoomd, en het opperste Hijl des menschelijke geslagts berijkt kan worden, merkt wijders in het 26ste Hoofdd: aan, waar in de waare vrijhijd des menschen, die uijt de vierde slag van kennis spruijt, geleegen is: waar toe hij de navolgende stellingen invoerd.

1. Dat hoe een zaak meer weezen heeft, hoe ze meer van de doening en minder van de Lijding heeft.

2. Dat alle Lijding voort komt, niet door een innerlijke, maar door een uijtterlijke oorzaak.

3. Dat al 't geen van een uijtterlijke oorzaak niet is voort gebragt ook met dezelve niets gemeen heeft. Waar uijt hij opmaakt,

4. Dat het gewrogt eener inblijvende oorzaak niet kan veranderen, noch vergaan, zoo lang de oorzaak duurd.

5. Dat de aller vrijste oorzaak, en die zijn's oordeels God best past, de inblijvende is.

Uijt welke Stellengen hij verder de volgende aflijd; als

1. Dat het weezen Gods een oneindige doening heeft, en een ontkenning van alle Lijding insluijt: en dat dieshalven al 't geen daar meede is vereenigd hier door aan die doening deelagtig, en vrij van alle Lijding en verderving is.

2. Dat het waare verstand niet kan vergaan.

3. Dat alle gewrogten van het waare verstand, met 't zelve vereenigd, de aller voortreffelijkste, en met haare oorzaak noodzaakelijk eeuwig zijn. En eindelijk ten

4. Dat alle uijtterlijke gewrogten van ons zoo veel te volmaakter bennen, als ze meer mogelijk zijn om met ons te konnen vereenigen.

évaluée selon la chose dont c'est l'idée. Par suite, si l'âme consiste seulement en l'union avec une chose temporelle et sujette à changement (comme le corps), elle doit nécessairement pâtir et périr avec elle ; au contraire, elle sera libérée de toute passion et participera de l'immortalité si son union se fait avec une chose dont la nature est éternelle et immuable.

Mais pour ne rien oublier concernant cela qui mérite l'attention, notre Auteur examine dans le 24e Chapitre si l'amour de l'homme pour Dieu est réciproque, c'est-à-dire, si l'amour de l'homme a pour conséquence que Dieu aime l'homme. Récusant cela, il explique d'après les leçons précédentes, ce que sont les Lois Divines et Humaines. Puis il réfute les opinions de ceux qui soutiennent que Dieu se manifesterait et se ferait connaître à l'homme par autre chose que par sa propre essence, comme une chose finie et limitée ou par quelque signe extérieur, que ce soit par des mots ou par des Miracles.

Et puisque, suivant son sentiment, la durée d'une chose dépend de sa perfection ou de son union avec quelque chose d'autre d'une nature plus parfaite, il nie dans le 25e Chapitre l'existence des diables, puisqu'il considère qu'une telle chose à laquelle manque toute perfection ou union à la perfection (ainsi qu'il définit le Diable), ne peut avoir non plus ni essence ni existence.

Spinoza donc, récusant le Diable et n'en ayant aucun besoin puisqu'il a déduit les Passions de la seule considération de la nature humaine et ayant indiqué le moyen par lequel elle sont réfreinées et le Salut suprême du genre humain atteint, notre Auteur poursuit en étudiant dans le 26e Chapitre la nature de la vraie Liberté de l'homme, qui naît du quatrième genre de connaissance. Dans ce but, il introduit les Propositions suivantes :

1. Plus une chose a d'essence, plus elle a d'action et moins elle a de Passion.
2. Que toute Passion provient non d'une cause interne, mais d'une cause externe.
3. Que tout ce qui n'est pas produit par une cause externe n'a rien en commun avec elle.
4. Que l'effet d'une cause immanente ne peut changer ou périr tant que sa cause dure.
5. Que la cause la plus libre de toutes, et celle qu'il pense s'accorder le mieux à Dieu est l'immanente.

De ces Propositions, il déduit à nouveau ce qui suit.

1. Que l'essence de Dieu a une action infinie et enveloppe la négation de toute passion. Pour cela, tout ce qui lui est uni participe par là de cette action et est libéré de toute Passion et de toute corruption.
2. Que le véritable entendement ne peut périr.
3. Que tous les effets du véritable entendement, qui sont unis à lui, sont les plus excellents de tout, et sont nécessairement éternels comme leur cause. Et enfin :
4. Que tout ce que nous produisons hors de nous sont d'autant plus parfaits qu'ils peuvent s'unir à nous.

Uijt welk alles hij besluijt, dat de Menschelijke vrijhijd bestaad in een vaste weezendlijkhijd die ons verstand door de onmiddelijke vereeniging met God bezit: invoegen zij, noch haare gewrogten, aan eenige uijtterlijke oorzaak onderworpen, of daar door verminderd of verwisseld kan worden, en dieshalven, in een eeuwige en bestandige duuring moet volharden. Waar meede den Schrijver dit tweede en laatste Deel besluijt.

Aan het welke hij noch tot 'n Anhangzel heeft gevoegd een ontwerp over de natuur der Zelfstandighijd: 't geen op 'n Meetkundige wijze is geschikt; en wijders bevat een onderzoek over de natuur der menschelijke ziel, en haar vereenigeng met het Lichaam. En

Dus eindigd Spinoza deeze zijne Verhandeling: van wien ons dit alleen noch maar te zeggen vald, dat hij dezelve op veele plaatsen met Aanteekeningen, tot uijtbrijding of nader verklaaring van zaaken voorzien, en in het Latijn beschreeven heeft: uijt welke zij, gelijk 'z hier volgd, in 't Nederduijtsch vertaald is.

De tout cela il conclut alors que la liberté humaine consiste en une existence stable que notre entendement possède par une union immédiate à Dieu, en sorte ni lui ni ses effets ne peuvent être sujets d'aucune cause extérieure, ou être détruit ou modifié par elle. Dès lors il doit persévérer avec une durée éternelle et constante.

Et avec cela l'Auteur finit la Seconde et dernière Partie de son Œuvre.

À quoi il a ajouté comme Appendice une esquisse sur la nature de la substance disposée dans un ordre géométrique ; en outre, il contient une esquisse sur la nature de l'âme humaine et sur son union avec le corps.

Et ainsi Spinoza achève son Traité : duquel nous devons encore dire seulement ceci, qu'il l'a annoté en un grand nombre de lieux en vue d'une amplification ou une explication plus claire des choses, et qu'il a écrit en Latin : lequel a été traduit en néerlandais, comme ce qui suit.

NOTES

F. Mignini

Ces notes ne sont des commentaires du texte que dans la mesure où l'interprétation éclaire les choix d'établissement du texte. Elles renvoient également aux sources du texte et aux passages correspondants dans les autres œuvres de Spinoza.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE 1

Références : KV, I, chap. 2 ; chap. 7, § 12 ; Appendice, I. *PP*, I, prop. 5 à 7. *E*, I, jusqu'à la prop. 11 et schol. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *Méd.* 3 et 5 ; *1re Réponses* ; *2e Réponses*, « Raison qui prouvent l'existence de Dieu », prop. 1 à 3.

1. § 1 : « *Belangende dan het eerste : namelyk...* » (190, 3).

La plupart des interprètes (voir, entre autres, F, Me, DB, G) juge que ce début requiert ou un texte qui le précède dans le même chapitre ou bien une préface à la première partie, qui serait actuellement perdue. Ce jugement est fondé soit sur une raison littéraire, soit et surtout sur une raison philosophique. La première est que la référence à une première question présuppose l'existence d'un texte comprenant une liste de questions, au moins deux ; la raison philosophique semble reconnaître comme nécessaire à la démonstration de l'existence de Dieu sa définition préliminaire, selon l'ordre logique affirmé comme vrai non seulement par Descartes, mais suivi communément dans le XVIIe siècle.

L'intégrité et la juste place du chapitre 1, toutefois, peuvent être à bon droit soutenues non seulement parce que les deux arguments présentés ci-dessus ne se révèlent pas nécessaires ; mais aussi pour des raisons positives. Je parle de l'intégrité du chapitre 1 ; parce qu'on ne pourrait pas refuser, de manière purement hypothétique, l'existence d'une préface à la première partie, analogue à celle de la deuxième, énonçant les arguments qui allaient suivre ; bien qu'une telle hypothèse soit rendue encore moins probable par la considération que la préface de la deuxième partie n'était pas prévue par le plan originaire, mais a été rédigée après la composition du traité pour développer la doctrine de l'homme ; et, en outre, par la considération que dans l'*Éthique* aussi, la première partie est la seule manquant d'une préface.

Quant au chapitre 1, l'état du manuscrit dans la première page ne présente aucun signe qui autorise à supposer une partie manquante. La formule du commencement, en outre, énon-

çant explicitement l'argument qui constitue le premier point, n'est ni intelligible en soi-même, ni impossible, surtout par rapport à la distinction des arguments énoncés dans le titre de la première partie (Dieu, et ses attributs : chap. 1-2 ; 3-10) et confirmée par le sous-titre du deuxième dialogue (voir note p. 446-447).

Quant à la nécessité d'une définition de Dieu, qui précède la démonstration de son existence, il faut distinguer entre les preuves *a priori* et celles *a posteriori* ; il faut distinguer entre la définition de Dieu donnée dans le chapitre 2 (fondée en même temps sur l'existence d'un être qui est par essence ou par soi, et sur la notion d'attribut) et la définition de Dieu impliquée dans la démonstration de son existence (fondée sur les notions d'essence et d'existence et sur les propriétés générales de l'essence, qui constitue le terme moyen des deux syllogismes relatifs) : enfin, il faut souligner que la définition du chapitre 2 est donnée seulement à partir de la démonstration de l'existence de Dieu, c'est-à-dire, de l'existence infiniment parfaite, cause de soi qui se fait connaître par soi et dont la connaissance constitue la condition de connaissance de toute autre chose.

Dans la preuve *a priori*, selon Spinoza, la chose à démontrer se fait connaître soi-même par soi-même et non à travers autre chose ; la preuve *a priori* est donc la manifestation originaire de la vérité d'une chose par la nature même de la cause, de telle sorte que telle autodémonstration de la chose constitue la première connaissance qu'on puisse en avoir. Aucune définition, pour ainsi dire, extérieure, ne peut donc précéder cette démonstration, mais toute définition doit en suivre ou être en elle-même immédiatement impliquée ; ou bien, si on préfère, toute définition, ou idée de l'existence même, coïncide immédiatement avec sa démonstration. La preuve *a priori* ne consiste pas, donc, dans un processus qui, en procédant d'autres, parvient à l'affirmation de l'existence divine, mais dans l'affirmation originaire de l'identité de l'idée de l'existence nécessaire avec l'idée constitutive et fondamentale de la *mens* dans son troisième et plus parfait genre de connaissance. La *mens*, considérée comme *intellectus (verstand)*, n'est pas préconstituée à une telle idée, mais se constitue actuellement par la possession d'une telle idée : l'affirmation de l'existence de Dieu doit donc précéder logiquement sa définition et constituer la possibilité même de celle-ci.

Puisque la démonstration *a posteriori* est fondée en même temps sur l'idée vraie de Dieu (c'est-à-dire sur la connaissance des propriétés relatives à son existence et à son essence) et sur les propriétés générales de l'idée vraie, même pour celle-ci il n'est pas nécessaire de supposer la définition de Dieu fondée sur les attributs infiniment parfaits qui constituent son essence ; mais il est nécessaire de supposer une idée claire de Dieu et de ses propriétés générales, et la doctrine de l'idée vraie et de ses propriétés.

Il faut donc remarquer :

1. L'idée de l'existence par soi (Dieu) est une idée première et originaire qui ne peut pas être ni déduite ni induite.

2. À partir de cette idée on peut « démontrer » la nécessité (ou la réalité) de cette existence, soit *a priori*, soit *a posteriori*.

3. La démonstration *a priori* est fondée sur la seule réalité objective de l'idée de l'existence, c'est-à-dire sur la seule analyse du concept de l'existence par soi ; l'essence de cette existence est exister ; donc elle existe nécessairement et infiniment (Dieu).

4. La démonstration *a posteriori* est fondée sur la réalité formelle de l'idée de l'existence par soi, c'est-à-dire sur l'essence et les propriétés de l'idée vraie, à travers une réflexion externe sur la relation qui lie l'idée de l'existence par soi et l'existence par soi-même.

5. Dans la démonstration *a priori* l'existence nécessaire ne se démontre pas par autre chose, mais se montre soi-même par soi-même : pour cette raison les formules syllogistiques employées par Spinoza dans les deux premières preuves, distinguées par l'introduction, dans la majeure de deux propriétés différentes de l'essence des choses, considérées en général (tout ce

qui appartient à l'essence d'une chose appartient à la chose ; les essences des choses sont éternelles) se révèlent comme inadéquates à l'exigence de la pure démonstration *a priori*, parce qu'elles y incluent des éléments externes *(a posteriori)* qui ne dépendent pas du seul concept de l'existence par soi. En utilisant l'essence en général comme terme moyen on aboutit à considérer comme équivalente à l'essence des choses l'essence de Dieu.

6. Une deuxième cause d'ambiguïté dérive de la distinction logique opérée entre l'existence de Dieu (la chose, dans la conclusion) et l'existence par soi (l'essence de la chose, dans la mineure), ou entre Dieu et l'existence, en considérant l'existence comme essence de Dieu et non comme Dieu lui-même. C'est peut-être à cause de cette ambiguïté de la formule qu'on a prétendu à une définition de Dieu avant Dieu, c'est-à-dire précédente et indifférente à l'affirmation de l'existence par soi.

7. Malgré ces difficultés inhérentes à la formulation des preuves *a priori* (qui ont peut-être convaincu Spinoza à modifier l'ordre de la première partie dans l'*Éthique*) la conception de la démonstration *a priori* comme étant constituée par l'idée de l'existence nécessaire, qui est en même temps l'affirmation (démonstration) de sa réalité formelle, demeure claire et inéquivoque, et constitue un fondement nouveau et originaire de la philosophie spinozienne.

8. On peut rappeler, en concluant, que dans l'*Éthique*, les trois démonstrations de l'existence de Dieu (I, prop. 11) sont données par l'absurde et non positivement, parce que l'existence d'une substance constituée d'une infinité d'attributs infiniment parfaits ne se déduit pas de l'existence de chaque substance avec un seul attribut mais reste pour l'idée originaire et non démontrable de la nécessité d'une existence infinie qui possède, donc, comme attributs, toutes les essences infiniment existantes (cf. prop. 9 et sch. prop. 10). Elle se pose comme le principe d'identité, qui ne peut être démontré qu'à travers la négation de sa négation.

2. § 3 : *« Want de Idea... het welk bevestigt word »* (190, 29-30). F, G : *« 't welk van de Idea bevestigt word »* (I, 16, 28).

Ce texte a été presque toujours modifié par les interprètes ; je maintiens la leçon du manuscrit parce que, en suivant rigoureusement les indications sémantiques exprimées par les variations graphiques du texte, le sens général apparaît suffisamment clair. Pour affirmer que l'objection traditionnelle à l'argument ontologique, selon laquelle ce qui vaut pour l'idée ne vaut pas pour la chose, est fausse, Spinoza doit démontrer qu'entre idée et chose, ou entre *idea* et *ideatum* il existe en même temps identité et différence : il y a identité parce que l'idée consiste en la chose même, mais d'une façon propre à sa nature idéale, c'est-à-dire *non-materialiter* (l'idée est simplement la réalité objective de la chose) ; il y a différence parce que la forme non matérielle avec laquelle l'existence de la chose se constitue dans l'idée, dérive entièrement de la nature de la puissance de l'idée. Donc, si on considère abstraitement idée et chose comme des essences formelles, entre elles il y a différence ; si au contraire l'idée est considérée concrètement comme expression objective de la chose, ou la chose comme cause formelle de l'idée, entre elles il y a identité et ce qui vaut pour l'une vaut en même temps pour l'autre.

Spinoza semble vouloir suggérer que l'affirmation de la différence réelle entre idée et chose (à moins d'être simplement empirique) peut être déduite seulement à partir de l'affirmation de leur identité et de l'analyse de la forme que cette identité possède. L'objection donc est fausse exactement pour cette raison, parce qu'elle présuppose en étant posée, ce qu'au contraire elle voudrait nier.

3. § 8 : *« Soo nu de mensch... voortreffelyker is »* (194, 3-6).
En particulier : *« aangezien boven, of buyten hem »*.

La plupart des interprètes considère ce texte corrompu et en y apportant des changements préfèrent entendre ou bien que ce n'est pas éminemment que l'homme a cette idée (F, A), ou bien, modifiant *hen* en *die (eum* en *eam)* entendent que hors de l'idée de Dieu – et non, comme le texte affirme, hors de Dieu – il n'y a aucune idée plus réelle ou excellente (G). S et VL conservent le texte ; Me maintient le texte en ajoutant : *« (zooals wy ons hem voorstellen) »*.

Je conserve le texte en entendant, selon la définition donnée au début de la démonstration *a posteriori* (6, 3-5), que dans l'existence formelle de Dieu doit être contenu *tout ce* qui est contenu objectivement dans son idée. On ne peut affirmer, au contraire ni que dans la réalité divine soit contenu *moins* que ce qui est contenu dans son idée, puisque dans cas celle-ci serait une fiction ; ni *plus* que ce qui est contenu dans l'idée (c'est-à-dire que Dieu existe éminemment) parce que, n'étant pas possible de dériver l'idée de cette perfection plus grande à partir de Dieu lui-même (l'essence de Dieu étant représentée d'une manière adéquate dans l'idée vraie de Dieu, comme s'est affirmé dans le chapitre 7, § 11), on devrait la déduire de quelque chose qui existe plus réellement ou éminemment au-dessus ou en dehors de lui. Mais cela est impossible ; donc, en nous appuyant sur l'idée de Dieu donnée, nous ne pouvons pas affirmer sa réalité éminente, mais seulement sa réalité formelle. Même pour ce qui concerne le rapport entre Dieu et la Nature des choses créées on ne peut pas affirmer que Dieu existe éminemment, parce que Dieu les produit par sa seule nature avec une perfection infinie et donc il s'identifie avec leur totalité (cf. n. 5 au 1er dialogue, p. 448). Dans l'*Éthique* l'adverbe *eminenter* n'apparaît jamais.

4. § 10 : *« Ja nog beter a priori. Want... niet bewyst »* (196, 11-12).

B : *« Ja dit noch beeter van vooren als van achteren ; want de dingen die men als zodanig bewijsd... »* (I, 530).

G : *« Ja nog beter a priori. Maar de dingen die men als zoodanig bewist »* (18, 19-20).

VL reproduisent A, mais en donnant un texte inintelligible.

Suivant la leçon de B, les choses qui se démontrent par leur cause extérieure se démontrent *a posteriori* et pour cette raison l'éditeur a dû ajouter *« al van achteren »*, pour rendre le texte intelligible. Gebhardt (mais aussi Meijer, Dunin Borkowski) pense que la phrase qui commence par *« Want de dingen... »* représente une objection des adversaires, qui considèrent la démonstration *a priori* comme étant donnée par sa cause extérieure et modifie donc le *want* du texte avec l'adversatif *maar*.

Pour interpréter convenablement ce passage il faut considérer en même temps le paragraphe final du chapitre 7, dans lequel Spinoza répond à l'objection qu'il ne serait pas possible une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu et où on affirme que la preuve *a posteriori « Gemeenlyk niet als door nytwendige oorzaaken geschied »*. Le copiste, dans ce passage, avant de transcrire le mot *« a posteriori »* avait écrit mais aussi immédiatement biffé *« a priori »*. S'agit-il d'un des fréquents *lapsus*, dans lesquels le copiste tombait, surtout à cause de la similitude de mots voisins (il avait transcrit *« a priori »* déjà quelques lignes avant) et qu'il corrigeait très souvent, ou bien *« a posteriori »* doit être considéré comme interpellation due à sa décision ? Quelle que soit la réponse qu'on veut donner comme texte du chapitre 1, sûrement corrompu, et puisqu'il est nécessaire de le corriger, il faut l'interpréter en tenant compte du texte du chapitre 7, parce que dans les deux cas on parle également de preuves par les causes extérieures. Si on considère authentique la leçon du chapitre 7, on doit interpréter dans le même sens le chapitre 1 ; mais si on ne pense pas que Spinoza pouvait définir la preuve *a posteriori*

comme une preuve par les causes extérieures et on réfère le texte du chaître 1 à la preuve *a priori*, on doit aussi modifier le texte en substituant *a posteriori* par *a priori* : ce que Meijer a fait, en s'appuyant sur la faute commise par le copiste : mais ce que Gebhardt n'a pas fait en donnant deux leçons contradictoires.

Pour ce qui est de l'interprétation du chapitre 7 je ne crois pas qu'on puisse être autorisé, au point de vue philologique, à considérer une leçon corrigée par le même copiste comme corrompue à moins qu'on n'ait pas des raisons sûres et évidentes. Si l'on suppose que le copiste a corrigé intentionnellement le texte, substituant *« a priori »* à *« a posteriori »*, on doit croire aussi qu'il est bien convaincu de cette interprétation et qu'il a lu et transcrit le texte du chapitre 1 dans le même sens. Alors on doit affirmer que dans les deux textes, selon le copiste, la preuve par les causes extérieures est *a posteriori*. Il faut donc démontrer, à la lumière de la philosophie Spinozienne, que cette interprétation est erronée et qu'il est nécessaire d'entendre la preuve *a priori* comme par les causes extérieures.

Une telle démonstration, toutefois, est impossible. En effet, si le philosophe considérait *a priori* la preuve par les causes extérieures, il n'aurait pu juger comme telle la preuve de l'existence de Dieu par excellence parce que Dieu n'a pas de cause extérieure. Est-ce qu'on veut considérer la preuve *a priori* de l'existence de Dieu comme un cas unique et exceptionnel (comme Meijer semble le suggérer) de la preuve par les causes extérieures ? On doit alors considérer la preuve *a priori* non plus comme par les causes extérieures (selon l'hypothèse), mais, comme il est plus exact au point de vue historique, simplement *par cause* : dans le cas de Dieu c'est par cause intérieure ; dans tous les autres cas par cause extérieure. Mais cette argumentation est insoutenable parce que l'on prétend de considérer comme identiques *(a priori)* deux preuves essentiellement différentes, comme essentiellement différentes sont les réalités qu'elles démontrent, la substance et le mode. La première est par soi et se fait connaître par soi ; la deuxième est en autre chose et se fait connaître par une autre chose.

La démonstration *a priori*, qui est par soi, exclue la démonstration par autre chose ; la démonstration par autre chose qui diffère totalement de la preuve par soi, n'exclue pas toutefois celle-ci, mais la demande comme son fondement dernier. Si on appelle donc *a priori* la démonstration par soi, on doit appeler *a posteriori* la démonstration par autre chose.

Mais tandis que la première n'a pas besoin de la démonstration *a posteriori* (qu'elle doit aussi exclure), celle-ci a besoin de la preuve *a priori*, comme de son fondement.

Dans quel sens Spinoza peut donc affirmer qu'une démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu est possible, bien qu'elle soit imparfaite du moment que Dieu n'a pas de causes extérieures ? Il faut observer, en premier lieu que Spinoza donne une seule preuve *a posteriori* fondée sur l'existence de l'idée de Dieu dans l'homme. Il exclue toute preuve *a posteriori* fondée sur l'existence d'un mode quelconque fini, considéré comme un effet. La preuve par l'effet du moment que nulle chose peut être pensée comme un effet sans qu'on ait déjà l'idée de sa cause, se démontre donc plutôt comme une preuve par les causes extérieures. Si la connaissance de l'effet comme tel est postérieure à la connaissance de sa cause, on ne peut jamais démontrer l'existence et la nature d'une cause déterminée à partir d'un effet déterminé, sans aucune autre circonstance. Donc la démonstration *a posteriori*, considérée comme démonstration d'une cause à partir d'un effet déterminé, est impossible.

La démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu possède en outre une constitution logique tout à fait spéciale parce qu'elle repose en même temps sur l'idée claire et distincte de Dieu et sur une série de considérations qui concernent les propriétés d'une idée claire et distincte en général (en particulier, qu'elle ne peut pas être une fiction et qu'elle demande une existence formelle du contenu objectif qu'elle possède). Il est évident que l'idée claire et distincte de Dieu, en exprimant sa nature, ne dépend pas, c'est-à-dire, n'a pas comme cause réelle

les propriétés générales de l'idée claire et distincte ; donc elle est indépendante de celles-ci et on peut conclure immédiatement ou *a priori* de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu ; mais si on veut argumenter la nécessité de l'existence de Dieu en utilisant les propriétés claires et distinctes on fait recourt à des causes extérieures, c'est-à-dire, à la pure essence de l'idée claire et distincte de Dieu et à la nécessité interne d'une essence éternelle, pour affirmer que le contenu objectif de l'idée claire et distincte doit exister, hors de l'idée, d'une façon formelle. Une telle démonstration doit être considérée *a posteriori* puisqu'elle repose sur les propriétés logiques de l'idée claire et distincte ; donc ces propriétés peuvent être considérées des causes extérieures qui nous obligent à affirmer l'existence de Dieu sans qu'elles soient d'aucune façon cause ni de l'idée de Dieu ni de son existence. Enfin, puisqu'une telle démonstration ne serait pas possible sans l'idée claire de Dieu, elle dépend du fondement de la démonstration *a priori* et est moins parfaite de celle-ci.]

Si on veut considérer un moment l'hypothèse de l'objection, soutenue par Gebhardt et par d'autres, on verra bientôt son impossibilité en réfléchissant sur le but et sur l'argument même de l'objection. Puisque celle-ci est évidemment attribuée aux philosophes scolastiques et non pas à des sceptiques, son but est de démontrer la primauté de la preuve *a posteriori* sur celle *a priori*, contrairement à la thèse spinozienne. Mais l'argument employé, loin de conduire dans cette direction, favorise la position de l'adversaire en affirmant qu'une parfaite démonstration est celle dans laquelle la chose montre soi-même par soi-même et donc en excluant que la démonstration *a posteriori* ou par l'effet puisse être meilleure de la preuve *a priori*. Il s'agit donc d'une objection non concluante que Spinoza n'aurait eu aucune raison de proposer.

Mais une fois déterminé le vrai sens que Spinoza attribue aux deux preuves, il est facile de reconstituer le passage en question en supposant simplement la chute (bien facile et fréquente) d'un *niet* devant le verbe.

CHAPITRE 2

Références : pour la définition de Dieu (§ 1) : App. I, cor. prop. 4 ; Lettre 2 (IV, 7, 24-26) : voir aussi Lettre 4 (14, 13-15). *Éthique*, I, def. 6. Les quatre propositions du § 2 sont reprises dans l'appendice dans un ordre différent : 2, 3, 1, 4. Les premières trois propositions de l'appendice sont exposées dans la Lettre 2 à Oldenburg (septembre 1661. Voir aussi Lettres 3 et 4) et aussi, mais dans un ordre différent et avec une variation de formule, dans la préface de la Deuxième partie (58, 2-5) et dans une note du chapitre 20 (126, 21-24). Dans l'*Éthique* les trois propositions conservent l'ordre de la Lettre 2 et correspondent aux prop. 5, 6, 7 et 8 : la prop. 4 de l'appendice et du chap. 2 est exposée dans les prop. 16 et 17 et dans le schol. de la prop. 17.

1. § 8 : *« Of in die eygenshap »* (200, 19). Aussi B, VL, G.

Me, A : *« Of in die zelfstandigheid. »*

Je préfère conserver la leçon du manuscrit pour les raisons suivantes : 1. En examinant l'hypothèse contraire à la prop. 3, l'auteur démontre qu'elle est possible seulement à la condition que les deux substances aient les mêmes attributs, c'est-à-dire la même essence. 2. La substance peut être considérée comme cause parce qu'elle possède des attributs et en outre chaque effet est réel, parce qu'il participe de quelque attribut, c'est-à-dire, parce qu'il a un attribut comme cause. 3. En parlant de la perfection de l'essence Spinoza parle de la perfection de l'attribut, qui constitue l'essence de la substance. 4. La causalité par l'attribut est confirmée par le § 10, où l'on parle des *« dingen de welke uyt haar eygenschap voorkomen »*.

2. § 11 : *« geen selfstandigheid of eygenschappen »* (202, 16).

L'usage indifférent des termes *selfstandigheid* et *eigenschap* (mais avec une préférence pour *eigenschap* : voir Dial. I (25, 14-15) et chap. 7, § 10) pour désigner ce qui existe par soi et étant dans son genre infini, et aussi l'usage de *zelfstandigheeden* au pluriel (voir chap. 7, n. 46, 19-20), ne doit pas être considéré comme un défaut de la *KV*, telle qu'on devrait l'attribuer non à Spinoza lui-même mais à un rédacteur, parce que le même usage est présent aussi dans les Lettres 2 et 4 et dans l'*Éthique*, I, jusqu'à la prop. 11.

3. § 11, 4 : *« En dat meer is... ongerymt is »* (202, 23-24).

Freudenthal a jugé cette leçon dépourvue de sens et a supposé qu'elle a été composée et insérée dans le texte par un rédacteur ou copiste. Au contraire, cette démonstration par l'absurde, en possédant un sens et en étant construite dans une pure logique spinozienne, doit être considérée authentique. Le sens est le suivant : si on suppose que dans l'intellect infini de Dieu des substances non existantes formellement dans la nature existent, on doit admettre que la différence de nombre entre les substances existantes dans la nature et celles non existantes est infinie, c'est-à-dire qu'à chaque substance existante actuellement dans la nature correspond dans l'intellect infini de Dieu un nombre infini de substances non existantes en acte. Mais dans ce cas la nature infiniment puissante de Dieu expliquerait soi-même infiniment plus avec le non existant qu'avec l'existant, ce qui est absurde (voir *E*, I, sch. de la prop. 17).

4. § 21 : *« welke zelfstandigheid »* (210, 14) B.

VL et G corrigent la leçon du manuscrit : *wysen* devient *wise*.

La thèse générale étant que la division ne concerne pas la substance, mais le mode (si je veux diviser l'eau je ne divise pas la substance de l'eau, c'est-à-dire l'attribut de l'extension, mais le mode de celle-ci, l'eau). Or il est contradictoire d'affirmer que le mode demeure toujours le même ou immuable. Il est donc nécessaire de considérer la leçon *wysen* comme une erreur du copiste, lequel encore d'autres fois confond les mots *wyze, eigenschap, zelfstandigheid*. Cette interprétation est confirmée par ce qui suit immédiatement et par l'usage du même adverbe *altyd*, qui répète la différence entre substance et mode. Pour accepter la leçon de A. on devrait entendre l'expression *« altyd het zelve is »* comme « il arrive toujours la même chose », « il vaut toujours la même loi », ce qui ne semble pas être permis par le contexte.

5. § 29

Pour la doctrine générale des attributs et leurs divisions, voir après, note 1 du chap. 7, p. 451-452.

DIALOGUES

Note préliminaire aux deux dialogues

Les opinions au sujet de la date de composition et de la juste place des deux dialogues sont assez divergeantes et je ne rentrerai pas ici dans les détails d'une telle discussion. Il suffira de citer les principales interprétations : l'historiographie plus ancienne de la *KV* a été portée à considérer ou bien les deux dialogues (Avenarius), ou bien le premier seulement (Sigwart, Lagneau) comme antérieurs au Traité et composés lorsque Spinoza aurait été encore principalement inspiré de la philosophie de G. Bruno. Freudenthal a pensé que les deux dialogues avaient été composés après le Traité, comme un éclarcissement et constituant un tout unitaire dans l'ordre dans lequel ils nous sont parvenus. Meijer pense que le premier dialogue peut avoir été utilisé par Spinoza, qui l'avait déjà composé exactement à la place qu'il occupe ; mais le deuxième, en contenant des références directes à des thèmes de la deuxième partie aurait été composé après celle-ci et il n'occuperait pas maintenant sa place originale, qui doit être après le chapitre 3, puisque son début, qui se rattache à la fin de celui-ci, le requiert. Dunin Borkowski partage l'opinion de Freudenthal sur la postériorité des deux dialogues au traité, mais pense qu'il ne sont pas liés l'un à l'autre : il pose le premier après le § 17 du deuxième chapitre et le deuxième à la fin du traité, à cause de ses références au chapitre 26 de la deuxième partie. Gebhardt soutient la postériorité des dialogues à la première composition du traité et les maintient dans l'ordre du manuscrit A. Dans le manuscrit B ils ont le même ordre que dans A. Tous les commentateurs (sauf Trendelenburg et Sigwart, qui avancent quelque perplexité à propos du deuxième) sont d'accord sur l'authenticité des dialogues.

Je ne trouve dans les deux dialogues aucune leçon incompatible avec la philosophie de Spinoza et de plus on peut y souligner des concepts et des articulations de la pensée en pleine syntonie avec la *KV* et telles qu'on ne peut les attribuer qu'au philosophe seulement. Quant à la possibilité que Spinoza ait voulu s'exprimer par des dialogues, on peut observer non seulement que ce genre littéraire était bien connu et employé par les philosophes de son temps (Kepler, Galilée, Descartes, Hobbes, Guelincx, Malebranche), mais aussi que beaucoup de parties de la *KV*, surtout les réponses aux objections, ont été rédigées avec un esprit et un style clairement « dialogiques ».

Quant à la date de composition je rappelle ce que d'autres ont déjà observé, c'est-à-dire que les deux dialogues utilisent exactement les doctrines exposées non seulement dans les deux premiers chapitres, mais aussi dans la deuxième partie ; j'observe en outre que le « style vif » et une certaine passion qui caractérisent surtout le premier dialogue, appartiennent au genre littéraire plus qu'à la jeunesse de l'auteur ; et enfin que je ne trouve pas, comme j'ai dit des incertitudes ou des ambiguïtés graves ou majeures de celles du reste du texte. Pour ces raisons on peut vraisemblablement penser qu'ils aient étés composés après le texte avec une fonction intégrative et d'éclaircissement exactement selon les indications contenues dans leurs courtes introductions.

Quant à leur emplacement, en l'absence de raisons contraires nécessaires, je préfère les maintenir dans la place qu'ils occupent dans le manuscrit ; en effet, l'ordre logique du texte n'est pas compromis, comme on le verra par les observations qui suivent, et le deuxième dialogue est présenté comme *« dienende eens deels tot dat voorgaande, ander deels tot het tweede navolgende deel »* : laquelle, ne pouvant être considérée la première partie du traité doit être considérée

comme deuxième partie idéale de la première partie, dédiée, comme on l'a déjà remarqué, aux deux arguments sur Dieu (chap. 1-2) et ses attributs (chap. 3-10).

Les dialogues ont donc pour fonction de compléter la doctrine de Dieu et d'introduire à la doctrine de ses attributs, en assumant ce terme dans son sens le plus général.

1er DIALOGUE

1. *Titre.*

Verstand : avec ce terme on indique la *scientia intuitiva* ou le troisième genre de connaissance, qui connaît la vérité de la chose immédiatement, sans besoin d'argumenter (voir II, chap. 1, 2, 22, 25 ; *Éthique*, II, sch. 2 prop. 40 ; V, prop. 25-32).

Liefde : est l'amour et l'union pour Dieu ou pour la nature considérée comme infinie et cause de soi, qui naît de la connaissance intellectuelle ; est l'*Amor Dei intellectualis* de l'*Éthique* (voir, II, chap. 5, 22-24 ; *Éthique*, V, prop. 32-42).

Reede : désigne la connaissance du deuxième genre qui parvient à la vérité des choses procédant par argumentation d'une chose plus connue à une autre moins connue, il est appelé aussi *geloof* et *waar geloof* (II, chap. 1, 2, 47, 21 ; *Éthique*, II, schol. 2, prop. 40-47).

Begeerlykheid : ce terme est présent seulement dans ce dialogue ; il ne désigne pas la *Cupiditas* (traduite dans les NS par *Begerte*, mais une puissance d'argumentation antagoniste de la raison, qui correspond au premier genre de connaissance (opinion ou imagination). Cet appellatif désigne plutôt l'attitude affective de cette connaissance, sa dépendance et son union changeante avec la multiplicité des choses qu'elle croit réelles (voir II, chap. 1-3, 5, 23).

2. § 3.

Voir chap. 2, n. 11, 3 et § 17, définition de la nature.

3. § 4 : *« en dat d'een de andere bepaald »* (214, 22) ; (aussi B, VL, G).

Freudenthal, suivi par Appuhn et Wolff voit dans cette expression une contradiction avec la pensée spinozienne et voudrait introduire un *niet* avant *bepaald*. Mais à tort, parce que cette affirmation appartient à la *Begeerlykheid* et lui est nécessaire pour refuser comme contradictoire l'idée d'un tout qui, par définition, doit exclure l'existence de toute chose hors de lui et toutefois trouve aussi hors de lui les deux substances qui se limitent l'une l'autre.

4. § 9 : *« van de zelfstandigheid »* (216, 18).

L'argument employé par la raison, suivant lequel pensée et extension doivent être considérées modes *d'une seule substance*, pourrait ne pas sembler nécessaire (puisqu'on peut supposer qu'elles sont des modes de différentes substances existantes par soi), si on ne se rappelle pas que l'hypothèse de la *Begeerlykheid* prévoit une cause de soi unique, qui est en même temps cause de substances hors d'elle (§ 4-7), qui se limitent l'une l'autre, c'est-à-dire, qui ne sont pas infinies.

5. § 12 : *« (voor zo veel, of in opzigt het van syne begrippen afhangd) »* (218, 15).

Cette leçon de A est généralement considérée corrompue et inacceptable : elle est ou éliminée (p.e. Appuhn, Françès) ou modifiée dans la façon de B : *« Voor zoo verre zijn begrippen daar van afhangen een oorzaak »* ; G : *« (voor zooveel, of ih opzigt zijne begrippen daar van anfangen) »* (aussi VL, Me, W).

La leçon de A, sans doute *difficilior*, mais non absurde ni impossible, doit être maintenue, parce qu'elle représente la condition logique du passage de la considération de la *cause* à celle du *tout*, au sujet de la même réalité. L'intellect est dit un tout parce qu'il consiste en tous ses concepts, c'est-à-dire, qu'il n'est pas autre chose que la totalité de ses concepts : si donc on veut établir un rapport de causalité entre les deux moments (abstraits) d'une telle identité, on devra nécessairement affirmer qu'une telle causalité est réciproque. Non seulement donc l'intellect peut être dit cause des concepts qui le constituent ; mais plus encore, ces concepts doivent être considérés cause (fondement réel) de cet être de raison que nous appelons *intellect*. Si on ne reconnaît pas cette deuxième direction de la causalité on ne pourra pas considérer l'intellect comme un tout ni, en outre, comme un être de raison.

Dans le même sens on peut dire que la substance est cause de tous ses attributs ; mais aussi que tous les attributs, infinis et existants par soi sont la cause de la substance ; et en même temps que la substance est la totalité de ses attributs ou que la totalité des attributs et de la substance sont une seule et même chose. De plus on peut affirmer que si Dieu est cause nécessaire et par nature de tous ses effets, il ne peut être pensé sans la totalité de ces effets, ou encore que *cette totalité même*, en tant que cause de soi, est Dieu.

2e DIALOGUE

1. *Titre.*

Voir note préliminaire aux deux dialogues, pp. 446-447.

2. § 1.

L'auteur a déjà traité de la cause immanente dans le chapitre 2, § 23 et dans le 1er dialogue ; il reprendra le thème dans le chapitre 3 qui suit et dans le 26 de la deuxième partie. L'adjectif *verder*, référé à *oorzaak*, est présent seulement dans ce dialogue ; dans le chapitre 3 on trouve l'adjectif *laatste* employé comme équivalent de *verder*. Meijer considère la référence du 1er dial. *(« wanner ik gezegd hebbe »* 27, 11) comme une preuve que ce passage devait originairement suivre le chapitre 3. Bien que cette référence soit objective et signifiante, il faut considérer toutefois le dialogue comme une unité structurale ayant, bien entendu, un rapport logique avec le reste, mais aussi une autonomie interne de construction, par laquelle il est rendu indépendant des références immédiates et directes avec les autres parties de l'œuvre. Du moment que le dialogue se propose de servir d'introduction et d'éclaircissement aux chapitres qui vont suivre, l'auteur peut bien faire référer Théophile à un texte postérieur comme s'il était précédent, en utilisant une fiction littéraire sans pourtant que le lecteur soit obligé à le déplacer matériellement. On trouve d'autre part dans le même dialogue des références analogues (§ 10-

12) qui objectivement sont données dans les chapitres 22 (§ 3-5) et 26 (§ 7) de la deuxième partie ; mais on n'est pas autorisé, pour cette seule raison, à déplacer le dialogue à la fin de celle ci (comme Dunin Borkowski le veut) parce que cette discussion sur la cause immanente n'aurait pas de justification dans ce lieu, tandis qu'elle se justifie parfaitement ici, avant de passer à étudier les différentes formes de causalité divine.

3. § 2 : *« wanner ik gezegd hebbe..., onmiddelyk heeft voort gebragt »* (220, 2-5).

Si on entend : Dieu n'est pas cause éloignée que des choses qu'il a produites immédiatement, la leçon est évidemment impossible. L'introduction d'un *niet* avant *onmiddelyk* est rendue insuffisante par le texte entre parenthèses. La lecture donnée par Gebhardt, en laissant inaltéré le texte : « Que Dieu soit une cause éloignée, n'est pas dit par moi, comme *(als)* en ayant regard aux choses... » semble difficilement justifiable à la lumière de l'adversative qui suit : *« Maar geenzins... »* Celle-ci demande évidemment qu'on ait énoncé positivement le cas au regard duquel la dénomination d'une cause éloignée soit valable, afin qu'on puisse affirmer la relativité de cette dénomination et non son caractère absolu. Je préfère donc supposer la chute d'une ligne (suivant une hypothèse suggérée par VL et W) dans la transcription du copiste, trahi par l'identité des mots, selon la conjecture que j'ai proposée, en utilisant un texte du même dialogue, au § 10.

CHAPITRE 3

1. *Emplacement du chapitre ; titre.*

Le chapitre 3 est transcrit d'une façon très irrégulière au cours des pages 30-33 du manuscrit. Il occupe par quatre lignes la marge inférieure de la page 30 *(verso)* qui contient dans le corps la partie finale du deuxième dialogue ; il est transcrit dans la page 31 *(recto)* avec une écriture mince et serrée ; il occupe quatre lignes et demi de la page 32, en étant transcrit avec une écriture très large (le reste de la page est vide) ; et enfin il termine à la page 33, de laquelle il occupe les premières six lignes ; celle-ci continue avec le quatrième chapitre. On doit noter que les mots *« om uytwerkselen voort te brengen »*, avec lesquels commence la page 33 avaient été copiés aussi à la page précédente (lignes 4 et 5) et effacés ensuite par le même copiste, lorsqu'il s'est aperçu les avoir déjà copiés. On aurait l'impression que le copiste, pour quelque raison, avait copié dans un premier temps la fin du chapitre et le début du quatrième (p. 33) et laissé les pages 31-32 (une feuille) pour le reste, qu'il n'a pas su distribuer régulièrement.

Le chapitre 3 n'a pas de titre initial transcrit par le copiste ; seules les pages 31 et 32 ont le titre courant écrit par Monnikhoff : « *Van gods inblyv. werken* ». Le titre courant de la page 34 est le même du chapitre 4 : *« Van gods noods. werken »*, de la main du copiste. Puisque le titre du chapitre 3, tant dans la table des chapitres que dans le manuscrit B est : *« Dat god is een oorzaak van alles »*, on peut se demander pourquoi Monnikhoff aurait choisi un titre différent en complétant les titres courants de A. La réponse peut être suggérée par une petite particularité mécanique qui concerne l'adjectif *inblyv.* Réécrit dans les deux cas sur un petit rectangle de papier

collé entre *Gods* et *werken*, pour cacher un autre adjectif écrit auparavant et qui peut quand même être identifié par *noods*. Il est facile donc de supposer que Monnikhoff, en complétant presque mécaniquement les titres courants, avait donné aux deux pages 31-32 concernant le chapitre 3, le titre du chapitre 4 (p. 33). Lorsqu'il s'est aperçu de sa faute il a pensé pouvoir suffisamment la réparer en substituant simplement l'adjectif *noods.* avec *inhlyx.*, en considérant ce dernier, à la lumière des deux chapitres précédents, capable d'exprimer une caractéristique essentielle de la causalité divine selon Spinoza. Il est nécessaire pourtant de réintégrer le titre original attesté par l'index.

2. § 2, 3 : *« Vrye, en geen Natuurlyke »* (226, 23).

Il faut entendre : Dieu est cause libre parce qu'il n'y a aucune chose hors de lui qui puisse le déterminer ou limiter ; il n'est pas, donc, une cause naturelle, parce que, en étant celle-ci toujours déterminée par l'ordre et la connexion générale de la nature, celle-ci est une cause nécessitée. Dieu, au contraire, n'étant pas déterminé par autre chose, agit seulement à travers sa seule perfection ou sa nature, comme une cause absolument libre et nécessaire. Il faut donc distinguer la cause *naturelle* de la cause *par nature* ou essence, et la cause *nécessitée* de la cause *nécessaire* (cf. I, chap. 4 et 6 ; *Éthique*, I, prop. 17 et sch.).

CHAPITRE 4

Références : KV, I, chap. 6 ; *Éthique*, I, prop. 16, 17, 33 à 35, et Appendice.

1. 6 : *« Doch 't verre daar af..., en zonde zyn »* ; particulièrement : *« namelyk een oorzaak die een begeerte heeft »* (232, 20-23).

B : *« nadien zij iets voor goed stellen te zijn aan het welke hij verpligt of verbonden zou weezen, uyt oorzaak van en begeerten, om dat dit goed en dat weeder rechtveerdig is »*. G : *« namelyk een oorzaak door die hy een begeerte heeft, van dat... »*. VL reproduisent A.

Si on entend : le bien en soi est cause du désir que Dieu éprouve de créer une bonne chose, on pose une double cause de cette chose : Dieu, considéré comme cause de son existence, et le bien en soi considéré comme cause de sa bonté. En effet, si Dieu est cause de la bonne chose en tant que bonne, l'hypothèse de l'existence du bien en soi, indépendant de Dieu, serait contradictoire. La *Cupiditas* de sa propre diffusion et affirmation appartient donc essentiellement à la causalité du bien ou du juste, etc., qui, en étant conçus comme indépendants de Dieu, existants hors de lui et avant lui, sont des vraies *« causae sui »* ; l'action de Dieu, alors, est un simple instrument ou occasion, déterminée non seulement à la reproduction du bien, mais aussi à la simple production de quoi que ce soit. La leçon de A est donc à préférer parce qu'elle exprime, peut-être mieux que dans l'*Éthique* (I, sch. 2, prop. 30), la *Cupiditas* nécessaire, autoproductive du bien et considérée comme être par soi et *« diffusivum sui »*.

CHAPITRE 5

Références : KV, I, 6 ; *TTP*, chap. 6 (III, 81, 3-31 ; 82, 15-21 ; 86, 18-21 et 89, 1-7).

CHAPITRE 6

Références : CM, I, 3 ; *Éthique*, I, prop. 29 ; sch. 1 prop. 32 : IV, def. 3 et 4.

1. § 9.

G : *« en dat goet en kwaad, of zonden niet anders zyn »* (242, 11-12).

Puisque je ne vois aucune nécessité grammaticale ou logique de modifier le texte, qui, au contraire, dans la leçon du manuscrit est plus incisive, je préfère la conserver. *Veel licht* (242, 13) : ne signifie pas seulement *misschien*, mais dans ce cas plus probablement *zeer licht* (expression présente en d'autres lieux de la *KV*) ou plutôt *heel spoedig* (*Mnd. Wrd.*, IX, col. 2124). La référence est au chapitre 10.

CHAPITRE 7

Références : KV, I, chap. 1, § 9, n. 8 et 9 ; chap. 2, § 29 ; Heereboord, *Disp. ex philosophia* (Lugd. Bat., 1650), I, p. 147 ; *TIE*, II, 29, 16-18 et n. z ; 35, 10-36, 2.

1. Gebhardt, s'inspirant à Freudenthal, a jugé ce chapitre comme un fragment de la dictée originaire que le rédacteur du traité aurait inséré à cette place, brisant la succession logique qui va du chapitre 6 au chapitre 8. Dunin Borkowski juge que ce chapitre (qu'il fait commencer par la note suivant l'exemple de Meijer) doit être considéré comme le texte initial du Traité et comme introduction générale au premier chapitre, puisqu'il contient non seulement la doctrine de la définition, mais aussi cette définition de Dieu et de ses attributs, considérée comme un fondement nécessaire à la démonstration de son existence.

Contre la thèse professée par Freudenthal et par Gebhardt on peut observer :

1. Le chapitre 2, § 29 ne constitue pas une réexposition de la doctrine du chapitre 7, mais l'anticipation schématique de la théorie des attributs qui n'expriment pas l'essence de Dieu.

2. Freudenthal (et aussi Gebhardt) ne maintient pas dans le compte rendu la distinction générale de ces attributs, présentée dans le chapitre 2, § 29, c'est-à-dire la distinction entre les attributs relatifs à Dieu, considéré comme agent, et les attributs avec lesquels on prétend faire connaître ou définir l'essence de Dieu.

3. Dans les chapitres 3-6 (en particulier 4-6) l'auteur expose la doctrine des attributs qui concernent l'action de Dieu ; dans le chapitre 7 est exposée la doctrine des attributs avec lesquels on cherche improprement à définir l'essence de Dieu ; dans la note ces attributs sont distingués en deux espèces.

4. L'exposition d'une doctrine générale de la définition est inhérente à l'exposition de la doctrine des attributs par lesquels on prétend définir Dieu.

5. Le chapitre 7 non seulement n'interrompt pas la connexion du chapitre 6 avec les chapitres 8 et 9, mais, au contraire, avec la doctrine de la double définition il prépare et introduit la distinction entre *Natura naturans* et *Natura naturata*, qui constituent les sujets des chapitres 8 et 9.

On peut donc conclure que ce n'est pas le chapitre 7 qui contient comme *in nuce* les chapitres 3-6 et le § 29 du chapitre 2, mais, au contraire, c'est justement dans celui-ci qu'est énoncée la répartition générale des arguments des chapitres qui suivent.

Contre la thèse professée par Dunin Borkowski on peut observer :

1. La note qui est à la p. 46 du manuscrit, où termine le chapitre 6 et commence le chapitre 7 se réfère sans aucun doute à ce dernier, avec un astérisque qui précède le terme *eigenschappen*, selon ce que confirme B.

2. La note, écrite après le texte, se propose à travers une réexposition synthétique, le but d'introduire explicitement dans la doctrine des attributs qui expriment improprement l'essence de Dieu, une distinction qui manque dans le texte, entre les attributs qui se réfèrent à Dieu considéré dans sa totalité, et ceux qui se réfèrent à Dieu considéré seulement au point de vue de l'un ou de l'autre de ses attributs propres et essentiels.

3. L'hypothèse que le chapitre 7 introduirait le chapitre 1 ne permet pas d'expliquer les références aux démonstrations précédentes contenues dans les § 8, 10, 12.

4. La nécessité de supposer une définition de Dieu comme nécessaire et précédente à la démonstration de son existence, a été critiquée dans la note 1 du chapitre 1 (voir p. 5).

À la lumière de ces observations on peut donc construire la table suivante des attributs :

ATTRIBUTS DE DIEU	Vrais attributs	Ils expriment l'essence propre de Dieu, ils sont d'un nombre infini et chacun d'eux est infiniment parfait en son genre. L'homme n'en connaît que deux, dont il est un mode : l'Étendue et la Pensée.				
	Attributs (ou Propres) convenant à Dieu mais n'exprimant pas sa vraie nature	Ils expriment	L'action de Dieu	Cause chap. 3 et 4 Providence chap. 5 Prédestination chap. 6		
			L'essence de Dieu	Considéré comme un tout	Infini Éternel Cause de soi	
				Considéré sous l'un de ses vrais attributs	Pensée	Omniscient Sage
					Étendue	Il est partout Il remplit tout

2. 1 : *« beuyzen »* (242, 20).

G : *« beschreven »* (aussi F, Me).

Je maintiens la leçon du manuscrit en donnant au verbe *beuyzen* la signification étymologique du verbe latin *demonstrare*, dont il peut être considéré traduction littérale, dans le sens de « faire connaître », « rendre manifeste » quelque chose qui par sa nature ne l'est pas.

3. § 7.

Le sens général du paragraphe est le suivant : si nous considérons les propriétés divines relatives à un de ses attributs (dans ce cas il s'agit de la pensée) on ne peut pas affirmer qu'elles lui appartiennent réellement, si Dieu est considéré comme un tout, composé d'attributs infinis, infiniment parfaits. La note, donc, mal comprise par G, qui l'a jugée dénuée de sens et contradictoire par rapport à la référence qu'elle contient, se manifeste au contraire nécessaire, en déclarant dans quel sens les propriétés en question n'appartiennent pas à Dieu.

4. § 11 : *« in de beantwordinge... »* (248, 14).

Il s'agit des réponses aux *Quintes Objectiones* de Gassendi, dans l'édition de 1650.

5. § 12.

Voir ci-dessus la note 4 au chapitre 1, pp. 442-443.

CHAPITRE 8

Références : Éthique, I, prop. 28 et sch. ; prop. 29 et sch.

1. *« selfstandigheden »* (51, 19) : G aussi. B, VL : *« zelfstandigheid »*.

J'ai préféré maintenir la leçon du manuscrit. Parce qu'ici l'accent est posé sur la dépendance des modes (généraux ou particuliers) par rapport aux attributs, appelés ici substances. Cette formule n'exclut pas, évidemment, la dépendance des substances-attributs à une substance unique.

CHAPITRE 9

Références : sur les *Modes éternels* : *Éthique*, I, schol. prop. 28 ; prop. 31 ; cor . 2 prop. 32 ; *Lettres* 63 et 64. Sur le *Mouvement* : *PP*, II, 13 ; *CM*, II, 11 ; *E*, II, lemme 1-3 ; *Lettres*, 82, 83. *Entendement* : *KV*, II, 22, n. 132, 20 ; app., II, 158, 7-10.

1. Note (250, 23-25).

Meijer remarque justement que l'expression *« den Autheur... nog te vinden »*, démontre que cette note a dû être composée sûrement pendant la vie de Spinoza. On pense généralement qu'elle a été composée par un rédacteur ; on pourrait toutefois souligner que le contenu de la note et le jugement critique qu'elle exprime ; son ton très proche des précisations que Spinoza demandait de faire à L. Meijer dans la préface des *PP* ; le même terme *nota*, assez rare dans le manuscrit, et la transcription de l'annotation en italique semblent des éléments qui pourraient suggérer de la considérer, sinon comme composée par l'auteur lui-même (rien ne pouvant l'empêcher de s'exprimer à la troisième personne), mais très probablement rédigée après une requête explicite de sa part.

2. *« Zone »* (250, 19).

Pour ce qui est de l'entendement nommé fils de Dieu, voir *KV*, II, chap. 22, § 4, note. Dans l'Appendice, II (418, 12) l'*Idea* est appelée « créature immédiatement crée par Dieu » (voir *Lettre* 73, IV, 308, 27-28). Le mouvement comme *fils* est mentionné seulement ici, mais, évidemment, avec le même droit de l'entendement.

CHAPITRE 10

Références : CM, I, 1, 4 ; *Lettre* 19 ; *E*, I, App. ; III, sch. prop. 39 et sch. ; IV, préf. ; def. 1-2 et prop. 8.

1. § 4.

G (mais aussi S, F, W) juge cette dernière démonstration comme non authentique et ajoutée par un lecteur ou rédacteur, surtout à cause de la distinction entre choses et actions, qui semblerait ne pas être propre à Spinoza. Mais il suffira de rappeler que la même distinction est implicitement formulée au début de ce même chapitre (§ 1) et explicitement dans le chapitre 6 (242, 15) : *« alle dingen en werken die in de Natuur zyn, die zyn volmaakt »*. La même distinction est présente dans le *TIE* (102, 17-18) : *« diversarum rerum, atque actionum, in natura existentium »* ; et dans la lettre 75 (IV, 311, 16-17) : *« omnium rerum et actionum fatalis necessitas »*.

DEUXIÈME PARTIE

Note préliminaire

En affirmant la possibilité d'une partition interne de la deuxième partie (de l'homme et de son *welstand*) je veux souligner simplement qu'on peut distinguer, d'une façon toutefois non

formelle ni rigide, deux ordres de questions bien différentes relatives à l'homme : la description de ce qui constitue la nature et la modalité de sa connaissance (donnée principalement dans la préface et dans les chapitres 1-2, mais aussi dans les chapitres 16-18, 19-21 et en partie 22) ; et la description de la puissance des différentes formes de connaissance par rapport à la genèse des passions, à la délivrance de leur pouvoir et à la conquête du *welstand* humain (chap. 3-15 et 21-26). Les questions plus proprement relatives à la nature de l'homme (sa constitution modale ; le rapport entre le corps et l'âme ; les modes de connaissance et leur rapport avec la volonté) sont reprises et unifiées dans la deuxième partie de l'*Éthique (De Mente)* ; les questions relatives à la genèse et à la puissance des passions dans les parties 3-5 de l'*Éthique* (d'une manière générale : les chapitres 3-14 dans les parties 3 et 4 ; les chapitres 19-26 dans la partie 5).

Pour ce qui est de la distinction des chapitres et de l'habitude d'anticiper les arguments traités ou dans une partie complètes, ou dans un chapitre (usage que Meijer juge *« eigenaardige »*, « bizarre ») je ne trouve aucune raison particulière, en dehors de l'état mon encore achevé de sa constitution et de la distribution des matières, qui impose de ne pas considérer Spinoza comme son auteur ; en deuxième lieu il faut remarquer que l'habitude d'anticiper au début d'une partie ou d'un chapitre, ou bien à la fin d'un chapitre, les arguments qui suivront, est caractéristique de Spinoza dans des œuvres qui ont été avec certitude rédigées par lui *(TTP, TP)*.

PRÉFACE

Références : E, II, préface ; prop. 10-13 ; *KV*, chap. 20, § 3-4, notes ; Appendice II.

1. § 2 : *« uyt geest, ziele »* (258, 12).

Dans la *KV* le terme *geest* est seulement présent quatre fois (le pluriel *de geesten* (20 fois) indique les esprits animaux) dont deux fois dans la signification d'esprit *(spiritus)* (chap. 22/382, 3 ; chap. 26/400, 10) et deux fois possiblement dans la signification d'esprit, mais plus probablement dans celle de *mens* (ici et dans le chap. 19/350, 24), terme qui est rendu par *geest* plusieurs fois dans les NS. Quelle est donc la signification des termes *geest* et *ziele* ? Une note de P. Balling dans les *Beginzelen der Wijsbegeerte* (I, déf. 6) dénonce la difficulté du traducteur pour rendre en hollandais le terme *mens*, qui n'aurait pas de correspondant non équivoque dans la langue hollandaise : pour cette raison il annonce d'avoir toujours traduit les termes *mens* et *anima* par le seul mot *ziele*. Cette observation, unie à celle relative à l'usage de *ziel* dans la traduction de l'*Éthique* par Glazemaker (qui traduit *mens* presque toujours par *ziele*, tandis que dans les autres œuvres *mens* est traduit plus fréquemment par *geest* ou par d'autres termes corrélatifs), nous permet de conclure en premier lieu que le terme *ziele* peut traduire dans la *KV* non seulement *anima*, mais aussi et plutôt *mens*, dans la signification déterminée de *idea corporis* ; et deuxièmement que la conjonction de deux termes *geest-ziele* dans le cas maintenant examiné, plus que dénoncer une double et distincte acception du terme latin *anima*, témoigne la difficulté du traducteur et son intention de spécifier dans quel sens le terme *ziele* doit être lu,

c'est-à-dire plutôt dans la signification de *mens* que dans celle de *anima*, conçue comme substance spirituelle, coprincipe avec le corps de l'individualité humaine.

Les trois propositions ici présentées reproduisent respectivement la 1re, 3e et 2e des quatre propositions du § 2 du chapitre 2. La formule de la proposition 1 ne correspond pas exactement à la formule de la première proposition du chapitre 2, mais en exprime une conséquence analytique, plus adapte à l'argument qui va suivre (voir aussi note au § 4 du chap. 20).

2. § 5 : définition : voir I, chap. 7, § 9-10 ; *Éthique*, II, def. 2, sch. et corl. prop. 10.

3. *Note.*

Voir chap. 19-20 ; app. II ; *Éthique*, jusqu'à prop. 15. Cette note est probablement postérieure à l'Appendice.

Références : 1 : *E*, II, prop. 10. 3 : *E*, II, prop. 1, en partic. sch. 4 : *E*, I, prop. 30 ; II, prop. 3, 4 et démonstr. 6-8 : *E*, II, prop. 13 jusqu'à la fin du lemme 1.9 : *E*, II, prop. 11. 10-12 : *E*, II, prop. 12 et 14. 14 : *E*, IV, prop. 29. Le terme *« individuum »* de l'*Éthique*, ainsi que le contenu des prop. 5-7 de la deuxième partie de celle-ci, ne sont pas présents dans la *KV*.

CHAPITRE 1

Références : TIE (§ 19-24) ; *E*, II, prop. 40 sch. 2 et prop. 41.

1. § 1 : *« namelyk... ons zyn »* (264, 8-10).

G : *« Namelyk eenige begrippen van die dingen die buyten ons zyn en de kennisse onses zelfs, of het medegeweten. »*

En ayant démontré, dans la préface, que l'homme n'est pas une substance, mais un mode des attributs Pensée et Étendue, Spinoza commence nécessairement à exposer ceux qui *« ons het eerste bekend zyn »* : c'est-à-dire ces modes qui constituent les conditions ou les formes générales de toute connaissance particulière, tant de l'homme lui-même (de son corps), que des choses ou des corps extérieurs. Il est bien vrai qu'il n'est pas nécessaire de savoir, pour savoir quelque chose (*TIE*, § 34-35, II, 15, 10-11) ; mais il est aussi vrai et nécessaire que chaque idée particulière est accompagnée par la conscience (ou idée) de son existence, c'est-à-dire, par une certaine forme de certitude ou une certaine modalité de consentement *(« Homo cogitat <of anders, wy weten dat wy denken> »*, *E*, II, ax. 2). Si donc toutes les idées particulières sont accompagnées par des concepts ou idées générales relatives à leur nature et modalité, ces dernières, par lesquelles se réalisent la « conscience » que l'homme possède de soi-même et des choses extérieures, doivent être connues *« het eerste »*, « en premier ».

Quand on décrit la façon par laquelle nous formons nos concepts, on exprime simplement leur essence formelle ou la modalité par laquelle nous en avons conscience et les référons à nous-mêmes comme étant à nous. Aucune définition de cette modalité ne peut être réalisée en dehors de cette conscience même : la conscience ou concept de nos connaissances exprime donc la modalité même de leur constitution. La lecture proposée par Gebhardt (pré-

cédé par Freudenthal), qui identifie *medegeweten* avec *« kenniss onzes selfs »*, « connaissance de nous-mêmes » comme s'il n'était pas possible une *medegeweten* de la connaissance des choses extérieures, ou encore comme si une telle connaissance était possible sans une conscience qui l'accompagne, en plus de négliger le sens propre et la « cause » de la modalité de ces concepts, qui caractérise la doctrine proposée par Spinoza, finit par considérer comme indépendante de la connaissance de nous-mêmes (de notre corps) et comme plus connue, la connaissance des corps extérieurs (contrairement à la pensée spinozienne) et n'explique pas pourquoi seulement *eenige*, « quelques » concepts des choses extérieures constituent l'homme comme chose qui pense ; enfin, on prétendrait de décrire les façons par lesquelles la conscience de soi-même, c'est-à-dire, ce par quoi toute autre description est donnée, puisse être obtenue.

2. § 2 (264, 11-17).

La tripartition des genres de connaissance peut être considérée sûre et acquise dans la *KV*, même si quelques fois on parle du quatrième mode ou bien sont énumérés quatre genres, en considérant comme distingués ceux qui constituent les deux variables du premier genre (p. ex., chap. 4, § 9 ; 22, § 3 ; 26, § 2). La même ambiguïté est présente aussi dans l'*Éthique*, où les genres sont sans doute trois, mais quatre dans leur exposition (II, prop. 40 sch. 2) et dans le *TIE* aux § 19 sq.

3. § 2 : *« en alle de rekeningen »* (266, 26-27). B, VL, G : *« in alle de rekeningen »* (aussi W, A).

Je fais observer que dans ce chapitre et dans le 4e où le terme *gelykmatigheid* est présent, il est toujours référé à *getal* (61, 19-23 ; 62, 14-16 *(« de eigenschap van de gelykmatigheid in deze getallen »)* ; 68, 11-16 - 69, 1-8) ; tandis que le terme *reekening* désigne les opérations par lesquelles celui qui connaît par opinion (naissant soit de l'expérience, soit du ouï-dire) cherche et pense de trouver la proportionnalité des numéros. Celui-ci, en effet, voit la proportionnalité dans les calculs, c'est-à-dire, à cause des calculs ; mais celui qui connaît par le troisième genre *(scientia intuitiva)* voit immédiatement la proportion des numéros, c'est-à-dire tous les calculs et leurs résultats, sans avoir aucun besoin de les effectuer. Cette interprétation est confirmée par les textes latins : dans le *TIE* les mathématiciens qui connaissent par le dernier genre, voient *« adaequatam proportionalitatem datorum numerorum[...] intuitive, nullam operationem facientes »* (78, 10-11). Dans l'*Éthique* aussi les calculs sont nécessaires à ceux qui connaissent par le premier genre ; mais ils ne sont pas nécessaires à ceux qui connaissent par intuition claire parce qu'ils voient *« uno intuitu »* (II, 122, 26-30).

CHAPITRE 2

Références : E, III, def. 3. prop. 1 et cor. ; prop. 3 ; IV, app. chap. 3.

Avec ce chapitre l'auteur commence à exposer les effets des modes de connaissance (2e point du chap. 1). L'ordre de la numération dénonce probablement l'intention de l'auteur d'omettre la réexposition de ce que sont les modes de connaissance dans le chapitre 2.

CHAPITRE 3

Références : Descartes, *Passions de l'âme*, II et III ; *KV*, chap. 4-6.

1. § 4-7.

On a beaucoup discuté de l'ordre des questions dans ces paragraphes et très souvent on a modifié aussi le texte. Je préfère maintenir l'ordre du manuscrit en voyant en lui un ordre logique suffisant. Le § 4 expose en général et en ordre décroissant selon l'essence et la force de chacune, les sources de l'amour au point de vue de la connaissance claire, de l'expérience (improprement appelée *opinie*) et du ouï-dire, parce que de la raison ne dérive aucun amour. Mais l'auteur fait aussi remarquer qu'étant question dans ce chapitre des passions qui naissent de l'opinion, il traitera en premier lieu de l'opinion, puis de l'amour naissant des vrais concepts et enfin du ouï-dire. Le premier ordre se réfère donc à l'amour en général ; le deuxième, qui concerne la discussion même, est déterminé par le thème du chapitre. La raison par laquelle on a voulu conserver dans cet ordre (reproduit aussi dans les résumés en marge) l'amour naissant des vrais concepts, dont il n'est pas question dans le présent chapitre, consiste probablement dans l'intention d'anticiper les effets opposés de l'amour, selon son origine (§ 4). J'ai transcrit les paragraphes selon la numération donnée par Sigwart, mais suivant l'ordre du manuscrit.

2. § 9, note. Trendelenburg, Meijer et Gebhardt jugent cette note comme non authentique ; Appuhn et Wolff la publient.

La note, en n'exposant dans le texte que les opinions des autres, est non seulement possible, mais aussi nécessaire pour faire connaître le point de vue de l'auteur. Et que ce point de vue soit spinozien est démontré par exemple dans un texte du chapitre 16 (338, 26-29) : *« doch de Begeerte is een gestalte in de Ziele, om iets te verkryygen of te doen, ten opzigt van goet of kwaad, dat daar in beschout word »* ; voir aussi *E*, III, def. 32 (199, 21-24). Mais s'il en est ainsi, le résumé à la première personne donné dans la marge (276, 1-4), se référant immédiatement à la note du § 9, doit aussi être attribué à Spinoza.

Il faut toutefois observer qu'en *E*, III, prop. 9 et sch., le rapport entre Désir et Bien est renversé (II, 148, 4-8).

CHAPITRE 4

Références : Sur *Geloof*, la dénomination donnée au 2e genre de connaissance, ainsi que sa définition donnée dans la note 68, 5 est très proche de celle donnée par Crescas, *La lumière du Seigneur*, II, 5, citée par Joel (*Zur Genesis der Lehre Spinozas*, Breslau, 1871). Pour *la définition du bien et du mal* voir *Éthique*, IV, def. 1-2 et fin de la préface. Sur *Verwondering* et *Admiratio* : *Éthique*, III, def. 4 et expl.

CHAPITRE 5

Références : Éthique, II, prop. 13 sch. ; def. 6 et expl. et Descartes, *Pass. An.*, II, 56, 79, 81-84.

1. § 1-5 : ordre du texte.

B donne le même ordre que A. Même chose pour S, A, et VL. Meijer introduit dans le chapitre 5 la partie finale du chapitre 4, dédiée à l'étonnement, et modifie l'ordre des paragraphes de la façon suivante : 3, 4, 5, 1, 2. Gebhardt conserve l'exposition de l'étonnement à la fin du chapitre 4, mais suit l'ordre donné par Meijer dans le chapitre 5. La raison principale du déplacement est que le texte modifié dans cet ordre est plus cohérent et conséquent avec le début du § 6 : Meijer ajoute que cette modification *« ook strookt... met de behandeling van den Haat »* (chap. 6) ; mais ici on commence, au contraire, par une définition (§ 1), reprise dans le § 4 après l'examen de son origine.

Je préfère maintenir l'ordre du manuscrit pour les raisons suivantes :

Il n'est pas tellement corrompu pour nécessiter d'être modifié ; au contraire il possède une logique suffisante par rapport au début du § 6 : 1. Définition (§ 1). 2. Distinction des genres d'amour selon la nature de l'objet aimé (§ 2). 3. Puissance de l'amour selon la puissance de l'objet connu (§ 3). 4. Doctrine générale relative à la puissance humaine d'être libre de l'amour (§ 4-5). 5. Quels sont les objets à choisir et à rejeter ? (§ 6). Il faut remarquer que la question initiale du § 6 dérive logiquement du dernier argument du § 5.

L'ordre du manuscrit est confirmé par l'ordre des notes marginales. La première note relative au § 1 est marquée par le nombre 2), qui suit au nombre 1), par lequel on avait indiqué l'étonnement dans le chapitre précédent, comme première passion examinée par la raison du point de vue de son bien et de son mal. Cette observation est en outre confirmée aussi par la formule employée dans la note, identique ou analogue à celle employée dans les notes placées au début des chapitres qui suivent (voir chap. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14).

L'ordre du chapitre 5 : définition de la passion, origine, jugement sur son bien et mal, est confirmée par l'ordre des chapitres 6, 8, 12, 13, 14. Il faut observer, en outre, que dans les chapitres 7, 9, 10, 11. La définition coïncide avec la description de l'origine d'une passion.

2. § 6 : *« en de liefvende »* (286, 29) : aussi S, Me, Ap, W. Alors que A, B, VL et G donnent : *« Liefde »*.

Puisque l'amour même est une union, il implique l'existence de deux termes qui s'unissent ; l'amour est donc comme un troisième dans lequel l'amant et l'aimé font une seule chose qui peut être appelée amour. C'est dans ce sens que les trois termes (amant, aimé, amour) sont toujours employés dans les textes de Léon l'Hébreux cités par Gebhardt (p. 484). La situation invoquée par lui pourrait donc avoir lieu dans le texte spinozien en introduisant la figure de l'amant, qui manque. Il n'y a pas de sens, en effet, à penser que l'amour, ou l'union, puisse venir à s'unir ou à former un tout avec la chose aimée, en étant déjà lui-même ce tout et cette unité constituée.

CHAPITRE 6

Références : Descartes, *Pass. An.*, II, 56. 79. *KV*, chap. 3. *Éthique*, III, prop. 13 sch. ; Def. 7 ; IV, prop. 45 et sch. ; Def. 9.

CHAPITRE 7

Références : Descartes, *Pass. An.*, II, 61, 91, 92. Sur *Blydschap* et *Laetitia*, *Droevheid* et *Tristitia* : *E*, III, prop. 11 et sch. ; Def. 2 et 3.

Il faut remarquer l'absence de chiffres à partir du chapitre 6 (n. 37/294, 28) jusqu'à la moitié du chapitre 9 (n. 37 *bis*/308, 20) due non au copiste, mais à l'auteur même de la numérotation, qui a omis d'indiquer beaucoup de passions exposées dans ces pages, et il faut la poser en rapport avec les deux premières notes en marge du chapitre 7. Dans le texte de celui-ci *Blydschap* et *Droevheid* sont considérées comme des passions entre les autres, sans aucune théorisation formelle de leur rapport avec les autres. Dans les deux notes en marge, au contraire, on établit un rapport entre ces deux passions et d'autres passions exposées dans les chapitres suivants (9, 10, 11, 12, 14). Si on observe, en outre, que les n°s 37 *bis* et 38 sont placés dans le chapitre 10 ; et que les n°s 40-47 ont été sautés par le copiste, mais qu'ils appartenaient, probablement, dans leur majeure partie, aux § 2 et suivants du chapitre 14, dans lequel sont marqués aussi 48 et 49, on peut avec vraisemblance supposer que toute la section dédiée aux passions a été jugée comme ayant besoin d'une profonde révision et d'une disposition dans un ordre différent, comme les deux notes en marge du chapitre 7 le démontrent dans une perspective très proche de celle de l'*Éthique*.

CHAPITRE 8

Références : Descartes, *Pass. An.*, II, 54 et III, 149-161.
Sur les différentes passions :

Achting et *Existimatio : E*, III, prop. 26 sch. ; Def. 25.
Versmading et *Contemptus : E*, III, prop. 52 sch.
Edelmoedigheid et *Generositas : E*, III, prop. 49 sch. ; Def. 48.
Nedrigheid et *Humilitas : E*, III, prop. 55 sch. ; Def. 26 ; Def. 28 et 29 ; IV, prop. 53.
Verwaantheid et *Superbia : E*, III, prop. 26 sch. ; Def. 28.
Strafbare Nedrigheid et *Abjectio : E*, III, def. 28 et 29 ; IV, prop. 55-56 ; prop. 57 sch.

CHAPITRE 9

Références : Descartes, *Pass. An.* II, 58-59 et III, 165-176.

Hope et *Spes : E*, III, prop. 18 sch. 2 ; Def. 12 ; IV, prop. 47.
Vreeze et *Metus : E*, III, prop. 18 sch. 2 ; Def. 13 ; prop. 39 sch. ; IV, prop. 47.
Verzekerdheid et *Securitas (Gerustheit) : E*, III, prop. 18 sch. 2 ; prop. 52 sch. ; Def. 14 ; IV, prop. 47 sch.
Wanhoop et *Desperatio : E*, III, prop. 18 sch.2 ; Def. 15 ; IV, prop. 48 sch.
Wankelmoedigheid et *Timor (Schroomte) : E*, III, prop. 39 sch. ; Def. 39.
Moed et *Animositas : E*, III, prop. 59 sch. ; Def. 48.
Stoutheit et *Audacia : E*, III, Def. 40 ; IV, dem. prop. 69.
Volghyver et *Aemulatio (Nauwering) : E*, III, prop. 27 sch.
Flaauwmoedigheid et *Pusillanimitas (Kleinmoedigheid) : E*, III, Def. 41.
Verwaartheid et *Consternatio (Verdlagentheit) : E*, III, prop. 39 sch. ; Def. 42.
Belgzugt et *Zelotypia : E*, III, prop. 53 sch. ; Def. 48.

CHAPITRE 10

Références : Descartes, *Pass. An.*, III, 177, 191, et II, 60, 63.

Knaging et *Conscentiae morsus : E*, III, prop. 18 sch. 2 et Def. 17 ; IV, prop. 47 sch.
Berouw et *Poenitentiae : E*, III, prop. 30 sch. ; prop. 51 sch. ; Def. 27.

CHAPITRE 11

Références : Descartes, *Pass. An.* II, 62 ; III, 178-184.

Bespotting et *Irrisio : E*, III, prop. 52 sch. ; Def. 11 ; IV, prop. 45 cor. 1 ; prop. 45 sch. cor. 2.
Boerterye et *Jocus : E*, IV, prop. 45 sch. corl. 2.
Nyd et *Invidia : E*, III, prop. 24 sch.
Gramschap et *Ira : E*, IV, prop. 40 sch. corl. 2 ; Def. 36.
Euvelneeming et *Indignatio : E*, III, prop. 22 sch. ; IV, prop. 51 sch.

CHAPITRE 12

Références : Descartes, *Pass. An.*, II, 66 ; III, 204-207.
Eere et *Honor/Gloria (Roem) : E*, III, prop. 30 sch. ; Def. 30.
Beschaamtheid et *Pudor : E*, III, prop. 30 sch. ; Def. 31 et ex.
Onbeschaamtheid et *Impudentia : E*, III, def. 31.

CHAPITRE 13

Références : Descartes, *Pass. An.*, II, 64 ; III, 192-194.
Gunste et *Favor : E*, III, prop. 22 sch. ; IV, prop. 51.
Dankbaarheid et *Gratitudo : E*, III, prop. 41 sch. ; Def. 34.
Ondankbaarheid et *Ingratitudo : E*, IV, prop. 71 sch.

CHAPITRE 14

Références :

Sur *Beklag* : On ne trouve pas dans l'*Éthique* la définition donnée dans la *KV* et on peut considérer le concept de *Beklag* comme correspondant en partie au concept de *Commiseratio* (*E*, III, prop. 22 sch. : *« nos non tantum misereri rei, quam amavimus... »*) et en partie au concept de *Desiderium* (*E*, III, Def. 32 et ex.).

Voir Descartes, *Pass. An.*, II, 67 et III, 209.

Puisque l'analyse du *Beklagh* (§ 1) est suivie par une exposition synthétique générale du pouvoir de la raison par rapport à l'affirmation de ce qui est bien et mal dans les passions, Meijer, Dunin Borkowski, Gebhardt ont préféré considérer le § 1 comme appartenant au chapitre 13 et ont donné au chapitre 14 un titre nouveau (*« Algemeene opmerkingen over het goede en het kwaade in de passien »* (Me) : *« Van't Goet an Kwaad in de Passien »* (G)). Gebhardt justifie son intervention, suivant une suggestion donnée par Meijer, par le fait que les chapitres 13 et 14 n'ont pas dans le manuscrit. À l'indication progressive du chapitre dans le corps du texte (*« Cap. 13 » ; « Cap. 14 »*), mais sont distingués seulement par les titres courants, avec l'indication respective du chapitre : « 106. *Van Gunste Dankbaarheid en Ondankb.* cap. 13 » et « *Van het Beklagh.* Cap. 14. 107 ». Gebhardt suppose que cette division appartient au copiste qui aurait trouvé son exemplaire dépourvu de divisions et par conséquent il voit là une raison suffisante pour modifier l'ordre du texte. On peut toutefois démontrer par deux raisons que cette supposition est mal fondée : premièrement parce que la table des chapitres, transcrite par le même copiste, mais non composée par lui, donne la même distinction au manuscrit A ; deuxièmement, parce que l'absence de l'indication du chapitre ne signifie pas une lacune dans l'exemplaire, mais simplement un défaut du copiste : en effet on observe la même absence dans les

chapitres 16, 23 et 26, et très probablement en d'autres chapitres. Aussi l'indication a-t-elle été ajoutée après coup (comme par ex. en 1, 8, 10 de la première partie).

Donc en l'absence de raisons textuelles nécessaires, il faut conserver le texte dans l'ordre transmis, même si au point de vue des arguments, on préférerait considérer le § 1 comme constituant un chapitre séparé et les § 2-5 comme constituant un autre chapitre. En effet la distinction des passions dans les chapitres 4-14 et leur unification par groupes suivant un critère d'homogénéité, empêche d'ajouter l'analyse du *Beklagh* à celle des passions examinées dans le chapitre précédent. En outre, le début de l'analyse du *Beklagh* a le ton et le style du début d'un chapitre. Enfin, il faut remarquer une symétrie singulière entre le chapitre 4 et le chapitre 14 : le premier commence par l'analyse générale des effets de la raison, en particulier de la connaissance du bien et du mal, termine par une courte exposition de la première passion examinée *(Verwondering)* : le deuxième commence par une courte exposition de la dernière passion examinée *(Beklagh)* et se développe dans une nouvelle analyse du pouvoir de la raison pour la détermination du bien et du mal des passions. S'agit-il d'une simple coïncidence, ou bien d'un expédient pour lier dans une continuité plus étroite et organique, les chapitres 4 et 14, où commence et termine la section du traité dédié à l'analyse des passions au point de vue de la raison ?

Je conserve donc dans le chapitre 14 l'analyse du *Beklagh* et pour rendre plus évident le contenu des § 2-5 je complète par conjoncture le titre, en analogie à ce que dans le même manuscrit, ou dans la table, on a fait dans d'autre chapitres.

3. § 6

Le texte est transcrit dans la marge inférieure de la page 110 du manuscrit, tandis que le chapitre se termine dans la deuxième ligne de la page 110, suivie immédiatement par le chapitre 15. Puisqu'il ne s'agit pas d'une note qui résume l'argument, mais d'une vraie conclusion, je l'utilise comme telle, en supposant qu'elle avait été ajoutée dans un deuxième moment en marge, et que le copiste l'avait transcrite comme telle, n'ayant pas reconnu sa nature. Pour ce qui est de son auteur, je me limite à observer qu'il n'y a aucune raison évidente qui exclue nécessairement son appartenance à Spinoza lui-même. On peut remarquer que dans la page 76 du manuscrit le sujet du 4e effet est exposé dans une note en marge, qui renvoie à une page suivante non déterminée par le copiste, mais qui doit être sûrement considérée comme celle du chapitre 15. Et, puisqu'en d'autres cas aussi, nous rencontrons des références aux notes marginales, il est possible que la conclusion du chapitre 14 ait été rédigée avant la note marginale du chapitre 4.

CHAPITRE 15

Références : CM ; I, 6 ; *TIE*, 26, 12-17 ; *E*, II, prop. 42-43 et I, prop. 8 sch. 2.

1. § 2 : voir CM, I, 6.

2. § 4 : *« is omdat de* Idea *van Bevestiging (of ontkenning) met de natuur »* (326, 32-33).

B, Me, a, G introduisent avant *« met de natuur »* : *« in de eerste »*. Mais cette introduction n'est pas nécessaire pour le sens de la phrase et apparaît assez trompeuse parce qu'ici le texte sou-

ligne que l'idée de l'affirmation (ou de la négation) convient pleinement avec la chose non dans l'individu qui est dans la vérité, mais dans la vérité même, et pour cette raison cette idée a plus d'essence. Plus que *« in de eerste »* on devrait ajouter : *« in de waarheid »*.

CHAPITRE 16

Références : Sur *Begeerte* : *KV*, II, chap. 3, § 9. Sur la diversité et le désir, *CM*, II, 12 ; *E*, III, prop. 9 sch. ; Def. 1 ; voir aussi *PP*, *Voorrede* ; *E*, II, prop. 48 et sch., prop. 49, corl. et sch.

1. § 4 : note. Et en particulier 332, 27.

La note n'est pas indiquée dans le texte par un signe ; elle est généralement considérée comme suite de la note précédente. Mais il faut observer : 1) qu'elle a un argument différent ; 2) que cette note commence à la page 116 où elle est marquée en marge par le terme *nota* ; 3) la référence au point indiqué du texte explique suffisamment soit l'expression *te zeggen*, soit le sujet de *des zelfs*, c'est-à-dire la volition particulière, et elle évite ainsi la confusion des arguments des deux notes.

332, 27 *« De Idea van... en is geen Idea. »*

B : *« Te zeggen, dat deszelfs wytwerkende oorzaak geenig denkbeeld »* (VL, S, Me, W).

VL : *« Te zeggen, de utwerkende oorzaak des zelfs... »*

Gebhardt conserve le texte de A en entendant que l'expression *« de idea van... is geen idea... »* veut simplement exprimer l'impossibilité qu'une volition ait une cause efficiente *(« das jede Wollung eine bewirkende Ursache brauche, ist ein Unding (is geen Idea) »* (p. 496) ; mais cette interprétation est contradictoire par rapport à l'affirmation qu'en tous les cas la Volonté en général est une cause efficiente, et donc qu'il y ait une cause efficiente (non une cause extérieure).

L'objection est donc la suivante : la cause de la volition particulière n'est pas l'idée particulière, mais la volonté ou le vouloir considéré en général ; de son côté la volonté ou le vouloir *(« onbepaalt genomen »)* a sa cause dans le *Verstand* ; donc et la Volonté et le *Verstand* (l'une en étant la première cause de toute volition, l'autre la cause de la Volonté) sont des êtres réellement existants et non des êtres de raison.

2. § 7 : *« waar af iets bevestigt »* (338, 6).

G : *« daar af bevestigt... »* ; Me : *« Daarvan bevestigt »*.

L'objection étant : si c'est la chose qui affirme ou nie quelque chose de soi en nous, l'affirmation et la négation doivent toujours correspondre à la chose et donc il n'y a pas de fausseté ; la réponse ne peut pas avoir le sens de celle proposée par Gebhardt parce que celle-ci n'offre aucun élément pour attribuer à la *mens* une quelconque responsabilité d'erreur, comme l'auteur l'imagine dans les lignes qui suivent. Il faut entendre, alors, en conformité à la leçon du texte, que tout en étant la cause unique et formelle de toutes les affections par lesquelles elle est seulement connaissable, au sujet de ces mêmes affections *(waar af)* quelque chose peut être affirmé en conformité ou difformité à la chose. Comme par exemple, lorsque la chose se fait connaître

par un petit nombre d'affections et on imagine que la chose entière correspond au petit nombre d'affections par lesquelles elle est alors connue.

La question indiquée par le n° 55 est reprise dans *E*, III, prop. 48 ; les trois objections des points 56-58 constituent dans l'ordre la 2e, 3e, 4e objection du scholie de la proposition 49.

CHAPITRE 17

1. § 1-2 (340, 9-28).

Freudenthal juge ces deux paragraphes comme une répétition inutile du § 8 du chapitre précédent et donc comme une interpolation du rédacteur ; le chapitre 17 commençant par le § 3, se rattacherait immédiatement et plus logiquement au chapitre 16. Meijer considère les deux paragraphes comme additions d'un copiste, directement écrite en hollandais. Dunin Borkowski pense qu'il s'agit plutôt d'une réélaboration du chapitre 16, § 8. Gebhardt considère le texte sûrement interpolé par un rédacteur, sur le fondement d'une proposition provenant de Spinoza lui-même et écrite en néerlandais, comme demande l'antithèse *Voluntas-Voluptas « by de Latinen »*. Il s'agit donc d'une double rédaction du même argument et celle du chapitre 17 étant plus grossière, elle doit être reconnue comme un morceau de la dictée originaire de Spinoza, que celui-ci aurait réélaborée en latin dans le texte du chapitre 16, et qui a été introduite ici par le rédacteur.

Bien que les paragraphes en question (et les § 8-9 du chapitre 16) ne soient pas un exemple de clarté et de prose heureuse, si on les examine attentivement dans le cadre général des arguments des deux chapitres, ils révèlent une organisation suffisamment claire. Quant à la nécessité de considérer ce texte comme une rédaction originaire néerlandaise à cause de la référence aux Latins, j'observe que dans les œuvres latines aussi celle-ci est présente, par exemple *E*, II, prop. 18 sch. ; *TTP*, chap. 1 (24, 13) et chap. 9 (138, 31-32). En outre, les § 1-2 du chapitre 17 ne se révèlent pas comme une duplication des § 8-9, ni dans la forme d'une réélaboration de ceux-ci (DB), ni comme un texte néerlandais d'origine spinozienne qui aurait été réélaboré après en latin dans les § 8-9 du chapitre 16 (F, G).

L'argument général du chapitre 16 concerne la définition de la Volonté et la discussion de sa liberté ou de sa détermination, en vue de l'obtention du *welstand* ; comme but subordonné l'auteur introduit, déjà dans le chapitre 16 (§ 1-2) la nécessité de distinguer entre la volonté et le désir, et dans le § 2 il donne une définition de la Volonté et du *Begeerte (Cupiditas)*. Une première analyse de la distinction de la Volonté et du Désir est effectuée par Spinoza dans la réponse à la dernière objection contre la détermination du vouloir (§ 8-9). Là, il examine la distinction opérée entre la Volonté et le Désir par ceux qui affirment la réalité de la Volonté, comme faculté générale des volitions : il examine et critique la théorie de Descartes (*Med.*, IV ; *CM*, II, 12) dans laquelle la Volonté est considérée plus ample du Désir et celui-ci toujours dépendant de la Volonté. Dans les deux premiers paragraphes du chapitre 17, il examine de nouveau la distinction entre la Volonté et Désir, en assumant au contraire le point de vue de ceux qui nient la réalité de la Volonté (109, 3-4) : il expose donc (exactement ou non il n'en est pas question ici) la théorie d'Aristote, dans laquelle la volonté est réduite à un mode du Désir (voir, probablement, *De anima*, III, 9.10 ; *Rhet*, I, 10, 1369 *a* 2, indiqués par Trendelenburg) et perd tout rapport avec l'affirmation ou la négation. Si nous avons regard à la définition de la Volonté et du Désir donnée dans le § 2 du chapitre 16 (mais aussi dans les § 9-10 du chapitre 3) et aux § 3 et 5 du chapitre 17, nous voyons clairement que la théorie d'Aristote a été

proposée non comme exemple de la vraie distinction entre Volonté et Désir, mais comme une deuxième position inadéquate du même problème (voir la critique de cette position, faite du point de vue de Descartes, dans les *CM*, II, 12/278, 21-16). En même temps nous pouvons déduire la vraie différence entre Volonté et Désir selon Spinoza : une fois affirmé que celles-ci ne sont pas des facultés générales réellement existantes et qu'il n'y a pas autre chose que des volitions particulières et des désirs particuliers, leur différence consiste seulement en ceci qu'une volition exprime l'affirmation ou la négation de la *Mens sub specie veri et falsi* par rapport à l'idée d'un objet particulier ; le désir est la même idée, mais en tant qu'elle exprime l'inclination ou l'appétition de la *Mens* à obtenir le même objet affirmé comme bon. Donc la Volonté et le Désir expriment la même idée par rapport à deux points de vue différents : ou bien en considération de la seule *Mens* (volonté), ou bien en considération de la *Mens* et du Corps ensembles (soit du corps qui désire, soit du corps désiré) (voir *E*, II, prop. 48 et 49 ; III, prop. 9 sch.).

CHAPITRE 18

Dunin Borkowski voit exposées dans ce chapitre les conclusions supprimées de la théorie de la vraie connaissance et donc il la juge mal placée selon l'ordre actuel du manuscrit, qui devrait être rédigé selon l'ordre suivant : chap. 15, 19-23, 25, 16-18, 24, 26, Dialogue 2.

Toutefois l'ordre actuel du traité est confirmé par l'ordre de l'*Éthique*, dans laquelle les sept points signés par les chiffres 60-66 sont exposés dans les quatre points du scholie de la proposition 49 de la deuxième partie (juste après l'exposition des quatre objections et réponses contre la détermination du vouloir) dans l'ordre : 1 (60, 65) ; 2 (61, 66) ; 3 (62, 64) ; 4 (63). Nous voyons donc que les questions indiquées par les chiffres dans les chapitres 15-18 ont été reproduites explicitement (sauf les questions relatives aux chiffres 54 et 59) dans les propositions 43, 48 et dans le scholie de la proposition 49 de la deuxième partie et non, comme voudrait Dunin Borkowski, après l'analyse de la connaissance du troisième genre et de ses effets, c'est-à-dire après la doctrine de la liberté humaine, exposée dans la cinquième partie.

CHAPITRE 19

Références : Descartes, *Pass. An.*, I, partie, 10-17 et 30-46. *E*, III, prop. 2 et sch. ; V, préface ; II, prop. 13 et sch. et la section jusqu'à la prop. 14.

1. Dans les chapitres 19-21 est examiné le pouvoir de la raison, considéré comme faculté de la connaissance soit du bien et du mal, soit de la vérité et de la fausseté, pour obtenir la libération des passions et le *Welstand*.

La question du § 1 indiquée par le nombre 67 reprend donc la question du chapitre 16 indiquée par le n° 54 et un des deux thèmes dominants de la deuxième partie, comme j'ai remarqué dans la note préliminaire à la page 28.

Puisque à cet argument est dédiée l'analyse des passions à partir du chapitre 4 jusqu'au chapitre 14 et aussi l'analyse du pouvoir et de la volonté, il est bien difficile de croire que la question de l'obtention du *Welstand* commence à être traitée à partir du chapitre 19 comme le voudrait Meijer et, d'après lui, Gebhardt. D'autant que les chapitres 19-20 exposent une théorie générale de l'homme au point de vue des rapports de l'âme et du corps, qui peut-être considérée comme préliminaire aux chapitres 21-26, plus directement dédiés à la doctrine du troisième genre de connaissance et ses conséquences par rapport à l'amour envers Dieu, c'est-à-dire à l'union avec lui.

2. Page [127].

À la page 127 du manuscrit on trouve une note suivie par une indication à la main du copiste : « Plaats de notae op. F°. cap XXII ». Je suis cette indication et l'explique dans la note relative au chapitre 22 sur les raisons du changement (voir p. 470).

3. § 9-13.

Suivant les indications concomitantes de la note en marge du § 9 et de l'ordre des chiffres (la 74 est placée au début du § 12 après la 75 placée au début du § 10), j'ai déplacé le § 12 après le § 9, ce qui améliore évidemment l'ordre du texte, comme le démontre la série des questions suivant les chiffres : 70. (1). Effet de l'extension. 71. Mouvement et Repos peuvent être seulement modifiés par Mouvement et Repos. 72. Toutefois nous observons que l'âme peut modifier le mouvement du corps, mais pas toujours. [73] manque : probablement elle devait indiquer la raison de cette possibilité (119, 5-8). 74. Conditions dans lesquelles l'âme est contrariée dans son pouvoir. 75 (2). Effet de la pensée. Effet de l'âme sur le corps. 76. Effet du corps sur l'âme.

L'opportunité du changement est demandée par la logique générale du texte et aussi par le renvoi contenu dans le § 9. Dans le § 7 (118, 5-8), l'auteur annonce qu'il examinera les *Werkingen* des deux attributs, premièrement chacun par soi, après ensemble. La première analyse est effectuée dans § 8-10. Dans § 11-14 est exposée l'analyse des actions réciproques de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme. Le § 12, annoncé déjà dans le § 9 *(« niet altyd nochtans, ... zo hier na gezeid word »)*, en exposant les conditions limitatives de l'action sur l'âme sur le corps, c'est-à-dire la puissance du corps par rapport à l'âme, à dû paraître mieux ordonné en étant référé au contexte précédent, soit parce qu'il n'expose pas l'action de l'âme sur le corps, dont il est question dans le § 11, soit parce que, étant placé après le § 9, il complète dès le début le cadre de l'action de l'âme sur le corps (sans avoir égard aux effets) en exposant ses limites.

4. § 11 : *« de ziele in het lichaam »* (358, 19) (aussi S, Me, VL, W) alors que A, B, G donnent : *« de ziele on het lichaam »*.

L'erreur du copiste *« en... kommen »* est démontré soit par le sens, soit par la note en marge *(« de ziel in't lichaam werkende »)*, soit par le début du § 13 *(« zoo veel... de werkingen die de ziel heeft in het lichaam »)*, soit par la formule inverse qui suit : *« laat ons...de werkingen die het lichaam heeft in de ziele »*.

5. § 15 note : *« anders aangedaan (als van d'andere) »* (362, 29).

Dans le manuscrit (135, 14-15) le copiste avait transcrit et biffé après *aangedaan « als van d'andere na de proportie »* et après continué : *« die dan van dewelke... »*. Très probablement, en s'étant aperçu avoir anticipé sur *« na de proportie »* il a effacé aussi les mots précédents, qui sont logiquement nécessaires à la phrase.

6. § 15 note : *(« ... waar af sy bestaan »)* (362, 30), et G : *(« ... war af wy bestaan »).*

Puisque la sensation de plaisir et de variation est produite dans le corps par les différents objets qui l'affectent du dehors ; l'équilibre qui est produit dans le corps et qui est perçu avec plaisir, dépend évidemment de la différente proportion de mouvement et de repos dans les différents objets, et du rapport de cette proportion à celle du corps affecté. Cette interprétation ne contredit pas, comme Gebhardt l'a affirmé, l'esthétique subjective exposée dans l'Appendice d'*Éthique*, I, parce que la proportion de mouvement et repos de l'objet n'est pas immédiatement la cause du sentiment de plaisir, mais le sentiment de plaisir est relatif au genre de la modification que dans le sujet constitué par une certaine proportion de mouvement et de repos produit l'objet, constitué d'une proportion plus ou moins différente.

CHAPITRE 20

1. § 2 : *« de ziel dan, zodanig als nu gezeid is,* mediate *gesteld zynde »* (366, 10-11). A : *« zodanig als nu mediate gezeid is ».* S, VL, W : *« zodanis als immediate gezeid is »* (B : *omniddelijk*). G : *« de ziel dan zodanig als gezeid is, gesteld zynde hebben wy al levooren aangewezen, dat zy* mediate *de magt heeft... »* (aussi Me, A).

Le texte de A est évidemment corrompu : B, VL, W lisent *« nu mediate »* comme « immédiate » ; mais puisqu'il n'y a pas de doute sur la notion *mediate*, qui peut être expliqué différemment, cette interprétation n'est pas nécessaire. La conjecture de Me, A, G peut être entendue ou dans le sens que le pouvoir que l'âme possède ne lui appartient pas par nature, mais qu'elle le reçoit d'autres choses ; ou que ce même pouvoir ne s'exerce pas immédiatement sur les esprits, mais à travers autre chose. Cette dernière interprétation est impossible parce que c'est justement sur les esprits animaux que l'âme peut exercer son influence immédiate, et à travers eux-mêmes, c'est-à-dire *mediate*, sur le corps (voir note au § 2), parce que les esprits animaux jouent une fonction médiatrice entre le corps et l'âme. La première interprétation équivaut à affirmer que si le pouvoir de l'âme est constitué *mediate*, la constitution de l'âme même est *mediate*, comme le texte affirme.

L'âme est un mode immédiat de la pensée, constitué formellement par l'attribut de la pensée et objectivement à cause d'un corps déterminé dans l'étendue : l'âme ou la *mens* n'est pas autre chose qu'une idée particulière d'un corps particulier, qui se modifie exactement suivant les modifications du corps. Puisque donc l'âme se constitue dans la pensée à travers la médiation de l'intelligence infinie comme mode immédiat de la pensée et aussi à travers la médiation d'un corps déterminé, elle est tellement unie à ce corps, qu'elle peut produire en lui, par médiation des esprits animaux, des affections en certaines conditions. Pour cette raison, si nous considérons l'âme simplement comme perception du corps (pouvoir par la médiation du corps) toutes les modifications du corps produites par un autre corps, produisent des modifications dans l'âme, mais toujours inconstantes. Si, au contraire, nous considérons l'âme comme étant capable de juger du bien et du mal du corps (pouvoir de médiation de l'Idée de l'infini) elle peut dominer en quelque façon les modifications du corps qu'elle perçoit.

2. § 3, note (368, 12-39).

Dans deux autres cas seulement (chap. 16, note ; chap. 22, note) des références à des pages précédentes sont incomplètes ; il peut y avoir simplement une omission du copiste, mais on ne peut pas absolument exclure que le manque ait figuré dans l'exemplaire. Il n'est pas toutefois difficile de reconstruire ces références :

1 : Dém. du chap. 1, et Def. de Dieu, chap. 2.
2 : 2e proposition du chap. 2.
3 : Partie II, préface (260, 1), conséquences des prop. 1 et 3 du chap. 2.
4 : Prop. 1 du chap. 2.
5 : Partie II, préface (258, 19-20).
6 : Partie II, préface (258, 21-22) et App. II, § 10.

Gebhardt (et aussi Me, A) entend la phrase : *« die daarom ook niet... worden »* (368, 37-38) comme référée à nous *(« die (wy) daarom »)* et modifie le *nochtans* qui suit avec un *derhalven,* parce que le premier lui semble dépourvu de sens. Mais au contraire il faut observer que :

1. Les idées en nous naissent d'un ou de plusieurs sens, qui sont dans leur majeure partie imparfaitement affectées par les choses (voir chap. 16-17). 2. Les idées en Dieu expriment les choses adéquatement, selon la totalité de l'essence et de l'existence. 3. Dans chaque chose il y a en Dieu une seule et même idée et notre âme, tout en étant une idée de Dieu et partie de l'idée parfaite infinie (§ 9), par laquelle Dieu connaît la nature, *nochtans*, à cause de l'union de chaque âme avec un corps particulier, par laquelle les images des choses sont formées, une même et seule chose représentée en des façons différentes.

3. § 4 : *« in de ziel »* (372, 6) (aussi B, Me). G : *« in de denkende zaak ».* W : *« in the soul = the soul of nature, i.e. the infinite Idea ».*

Spinoza a jusqu'ici répondu à la deuxième partie de la deuxième objection en démontrant que le mouvement de chaque corps peut être modifié par la chose pensante seulement à travers l'idée particulière de ce même corps et non à travers l'idée (ou l'âme) d'un autre corps. Pour cette même raison l'âme d'un corps humain ne peut pas mouvoir une pierre parce que de celle-ci il y a une autre idée de la chose pensante : la leçon proposée par Gebhardt donne certainement le vrai sens du texte et aussi la formule la plus cohérente avec les leçons du même chapitre (370, 10-20 ; 27-28). Mais puisqu'on ne peut pas être absolument sûr qu'il s'agit ici d'une faute du copiste, en étant certaines fois employé, pour indiquer l'attribut, le terme qui indique le mode (comme en 14-15 : *« want indien't lichaam een zodanig wyze ontfangt, als, ex. gr., het lichaam van Petrus... »*), il est possible qu'ici, pour indiquer la chose pensante, on ait employé le terme Mens, traduit par *Ziele.* Pour cette raison, je conserve la leçon du manuscrit (voir chap. 22, § 4-5).

On peut observer, encore, que la réponse donnée par Spinoza à la première partie de l'objection est certainement insuffisante, parce qu'il doit démontrer encore que la pierre, en étant complètement en repos (mais constituée également d'une certaine proportion de mouvement et de repos), ne peut pas être mue par son idée non plus, c'est-à-dire, par son âme. Les « raisons précédentes » doivent être non celles données dans le même paragraphe, mais dans les pages précédentes : l'âme, étant mode de la pensée, n'a pas un mouvement qu'elle puisse donnée *directement* à son corps ; puisqu'elle ne peut non plus mouvoir les autres corps, elle ne peut pas mouvoir *indirectement* son propre corps. Donc aucun mode de la pensée ne peut faire qu'un corps, entièrement au repos, puisse commencer à se mouvoir.

Est-ce que ces mêmes raisons, toutefois, ne sont pas capables d'empêcher que l'âme puisse modifier d'une façon quelconque le mouvement de son propre corps et aussi de ses esprits animaux ? Le mouvement de ceux-ci, en effet, en étant un seul et même le genre du mouvement, ne peut être modifié que par un autre mouvement que l'âme ne possède pas. Et puisque celle-ci ne peut non plus les mouvoir à travers le mouvement des autres corps, elle ne peut modifier en d'aucune façon les mouvements des esprits animaux de son corps. On touche ici certainement une limite de la doctrine des rapports entre le corps et l'âme dans la *KV*. Cette doctrine est par la suite abandonnée et aussi critiquée dans l'*Éthique*. La numérotation des questions qui n'ont pas reçu une suite dans l'*Éthique* est donc le signe d'une évolution de la pensée spinozienne entre la période de cette numération même, et la composition de la préface à la cinquième partie, par rapport à la doctrine exposée dans les *Passions de l'âme*.

CHAPITRE 21

Références : Éthique, IV, début de la préface ; prop. 17 sch. ; prop. 2-9, particulièrement 7 et prop. 9-13. V, préface, prop. 2 et prop. 20 sch.

CHAPITRE 22

Références : KV, II, chap. 1, 4 ; chap. 2, 3 ; chap. 4, 2-3. *Éthique*, V, prop. 15-18 et partie sch. prop. 20 ; prop. 24-33.

1. Note § 1.

Cette note, qui a été transcrite dans le manuscrit au chapitre 19, mais qu'une indication de la main du copiste, existant dans l'exemplaire, renvoie à ce chapitre sans référence déterminée de la page, résume les résultats de l'analyse précédente sur l'opinion, mais surtout sur le pouvoir de la raison (dont l'examen a été conclu dans le chapitre précédent) par rapport aux passions, et annonce l'analyse du pouvoir du troisième genre, qui commence exactement dans ce chapitre. Mais elle contient aussi une réduction des mythes du péché, de la loi et de la grâce aux formes de la connaissance

2. § 4 : *« Van de Idea met die zaak of met God zelve »* (378, 20-21). G : *« Van de Idea met die denkende zaak of met God zelve »* (aussi Me, A).

Ces interprètes ont cru nécessaire cette variation pour justifier l'équivalence entre *zaak* et *god zelve* posée par *of*. Mais cette interprétation n'est pas possible en soi-même et corrompt le sens du texte. Elle n'est pas possible parce que l'identification entre *chose qui pense* et *Dieu* n'est pas adéquate, Dieu étant un être absolument infini constitué d'attributs infinis ; en outre le texte impose d'entendre que la perfection de l'idée dérivant de la perfection de son objet ou de la chose de laquelle elle est une idée, à cette même chose son union et sa capacité d'actions

soient référées. Plus la chose est parfaite, plus l'union de l'idée à la chose (ou à Dieu lui-même, considéré comme un objet possible de l'idée) est parfaite. Puisque Dieu est l'être le plus parfait possible, l'idée de Dieu est la plus parfaite possible.

3. § 6 : *« met de welke zy <(de Idea)> vereenigt word »* (380, 21-22). VL présente A.

G : *« met de welke wy vereenigt worden »* : B et S donnent une leçon analogue. Me : *« waarmede onze ziele vereenigt is »*.

Que le sujet sous-entendu dans ce passage soit *de Idea* est démontré par le contexte à partir de 380, 3 ; dans les lignes 7-8 on trouve déjà employée la même expression des lignes 21-22 : *« zoo word zy ook dan met dat... vereenigt »*, référée à *Idea*.

CHAPITRE 23

Références : KV, II, préface, 15 ; *Éthique*, V, prop. 21-23 ; voir aussi prop. 33, 37-39.

1. § 2 : *« wezentlykheid-niet wezentlykheid »* (384, 5-6) (voir aussi Me, S, DB).

A, B, VL, G : *« wezentheid »*.

Je fonde cette variation sur les raisons suivantes :

1. *« dit geene »* ne peut pas indiquer Dieu, qui ne peut jamais se modifier ou périr ; cette expression indique donc la chose en général qui cause de l'existence de l'âme. 2. Seule l'existence d'un corps peut être cause de l'existence d'une âme. Et donc la non-existence d'une âme est liée nécessairement à la non existence du même corps *(omdat)*. 3. Les essences *(wezentheden)* des choses sont éternelles (voir I, chap. 1, § 2) et n'ont ni origine ni fin. 4. Souvent le copiste écrit : *wezentheid* au lieu de *wezentlykheid* (voir p. ex.., I, chap. 1, *passim*).

CHAPITRE 24

Références : KV, I, chap. 4-6 ; *Éthique*, V, prop. 17 et sch., prop. 19 ; prop. 25-26.

CHAPITRE 25

Il n'y a pas de références aux diables dans l'*Éthique*.

La place que le chapitre occupe maintenant dans le manuscrit est justifiée par les raisons suivantes : 1. en décrivant les conditions de la santé humaine et en affirmant qu'elles reposent

uniquement dans les vraies connaissances, il est nécessaire, après avoir examiné la nature de la vraie connaissance, l'essence de l'amour de Dieu pour l'homme (qui exclut tout jeu de péché-loi-grâce) et la possibilité même de l'immortalité de l'âme, d'examiner si par hasard il peut y avoir une cause extérieure à l'homme qui puisse le maintenir dans l'esclavage des passions, avant de passer au dernier chapitre, dédié à la liberté humaine. 2. L'argument employé au § 3 utilise un thème exposé dans les chapitres 22-23. 3. Cette place est confirmée par le début du chapitre 26.

CHAPITRE 26

Références : Éthique, V, particulièrement prop. 36-42.

1. § 10, note : *« heeft gedicteert »* (408, 6).

Généralement on a interprété cette expression dans le sens littéral d'aujourd'hui : prononcer à haute voix des mots afin que quelqu'un puisse les transcrire. En s'appuyant sur cette interprétation seule du texte, dans les traductions néerlandaises des œuvres de Spinoza parues au cours du XVIIe siècle, où le verbe *dicteren* apparaît, Gebhardt a élaboré sa théorie d'une dictée spinozienne originaire comme fondement de la rédaction actuelle de la *KV*.

Mais on peut, au moins, légitimement douter de la sûreté d'une telle interprétation en remarquant :

1 / Puisque le verbe *« heeft gedicteert »* est une transposition du latin *dictare (dictavit)* on peut supposer qu'il est employé ici dans le sens propre de ce verbe *(componere, litteris mandare, edere)*, traduit en néerlandais par *dichten* (voir Kiliaan, Spanoghe, *Mnl. Wrd.*) dans le sens de composer une œuvre, soit en prose soit en vers.

2 / Le sens du latin *dictare* = *componere* est bien attesté soit dans l'usage du latin classique, soit dans l'usage du latin humanistique.

3 / Contre cette hypothèse on peut objecter que le *WNT* ne donne aucun exemple d'un usage du verbe *dicteren* dans le sens de *dichten*, mais réfère d'autres usages métaphoriques dans le sens de *inspireren-ingeven* et *opleggen*. L'Institut de Lexicologie de Leiden ne connaît pas non plus à travers sa documentation non publiée un usage de *dicteren* dans le sens de *componere*.

Toutefois l'usage de *dicteren* dans le sens *dichten* = *componere* est attesté par le *Mnl. Wrd.* (II col. 146 et 195). Le *dichter(e)* est le *schrijver « zoowel in de het., van* dichten *als van* prozaschrijver *»* (147) ; *« Brieven ende Tractaten... voortaen te dichten... » Gr. Placaath.*, 1, 448 [1651] (col. 1775).

4. L'interprétation de *dicteren* comme transposition littérale du latin *dictare* dont il conserve une signification prééminente dans le lexique philologique, est confirmé par d'autres cas analogues, comme par exemple le terme *concept* (190, 22) exprime la signification du latin *conceptus* = *denkbeeld*, *begrip* et n'a pas la signification plus moderne de *opzet, plan, ontwerp*, ni à la rigueur, celle de *meening, opinie (WNT)* ; de la même manière, le verbe *conceipieren* (*geconcipieert*, 20, 11), absent dans le *WNT*, conserve la signification du latin *concipere* = *begrijpen* ou, comme préfère B, *bevatten* (536, 7) ; le verbe *genereren* (200, 25 *passim*), absent dans le *WNT*, est aussi une transposition littérale du latin *generare*, dont il conserve la signification propre *telen*, *verwekken* (B : *teelen*, 532, n. 3) ; le verbe *altereren* (*gealtereert*, 370, 29), absent dans le *WNT*, est une transposition littérale du latin *alterare* = *veranderen*, de même que *alteratie* (370, 30), rendu par *verandering*

en B ; le substantif *modificatie* (332, 31), absent dans le *WNT*, est une transposition du latin *modificatio*, remplacé en B par *wijze* (579, n. 2).

5. Sur 40 cas examinés où le verbe *dictare* apparaît dans les œuvres latines de Spinoza, seulement dans trois cas il est employé dans le sens de prononcer à haute voix afin que quelqu'un d'autre écrive (lettre 13/IV, 63, 16 ; *PP*, préface/I, 130, 4 ; 131, 30).

Les deux passages des *PP* (dont nous avons une traduction néerlandaise par P. Balling parue en 1664) n'ont pas été traduit par *dicteren*, mais une fois (130, 4) *« uyt zyn mont hadde laten opschryven » (dictasse)* et l'autre (131, 30) *« te doen schryven » (dictavit)*. Cette observation a plus d'importance si on veut considérer (suivant une hypothèse largement acceptée), P. Balling comme traducteur de la *KV* aussi.

6. La lecture *dicteren* = *dichten* = *componere* ne contredit ni le texte auquel la note se réfère, et dans lequel l'auteur consigne aux amis le traité qu'il a composé *(« ik dit schryve »)*, ni la présentation de l'œuvre faite par le traducteur ou un de ses collaborateurs *(« voor deze in de latynse taal beschreven door B. D. S.... »)*.

7. L'interprétation du verbe *dicteren* donnée par Gebhardt et son hypothèse d'une dictée originaire, ne sont pas, bien entendu, *en soi* ni impossible ni invraisemblables, mais elles ne semblent pas toutefois convenir à la signification propre du verbe, pour les raisons du contexte ci-dessus exposées, ni à la constitution générale du traité, pour les raisons présentées dans la préface (voir pp. 169-171).

APPENDICES

1. Ax. 7 : *« onderscheiden »* (410, 18) (aussi Me, G). A, B, VL, S, W : *« onderhouden »*.

La leçon de A n'est pas impossible ni dépourvue de toute signification parce que la cause de l'existence et de la permanence d'une chose est certainement antérieure et plus réelle et excellente par rapport à cette chose.

Mais étant ici les *axiomata* construits sur le concept de la distinction des choses (1-5) par rapport à la distinction des attributs et des modes et le concept de la conservation de l'être en étant complètement absent, soit dans les *axiomata*, soit dans les propositions suivantes, il est très vraisemblable que la leçon *onderhouden* soit ici une corruption de *onderscheiden*. On peut trouver une confirmation de cette conjecture dans la note 2 de la deuxième partie de l'appendice, où la même pensée est exposée, et dans la démonstration de la proposition 1.

Van de menschelyke ziel.

2. § 4 : *« zo is't noodzaakelyk...zulks als die in zig dadelyk is »* (416, 27-30).

G : *« zo is't noodzaakelyk, dat van al dat geene't welk in de denking voortgebragt word eene oneyndige Idea, de welke in zig voorverpelyk bevat de geheele natuur, zulks als die in zig is, dadelyk is »* (117, 26-29).

La leçon de A étant évidemment corrompue, on peut supposer l'addition effectuée par le copiste des mots *« geen't welke »* comme une erreur d'automatisme, due au *dat* antécédent. Concordent dans cette hypothèse B, S, VL, Me, W.

La lecture proposée par Gebhardt n'est pas acceptable pour deux raisons principales : parce qu'il est impossible affirmer qu'il doit exister une Idée infinie de ce qui est produit dans la pensée, tandis qu'il doit y avoir au contraire une Idée de ce qui se produit dans la nature ; deuxièmement parce que l'adverbe *dadelyk* n'y est pas considéré corrélatif de *voorverpelyk*, comme il est nécessaire.

3. § 6 : *« (ik zeg de wyzing) »* (418, 4).

R, S, VL, G omettent, mais à tort, cette addition, parce qu'elle manifeste l'intention de préciser que le mot corps exprime ici le mode et non, comme dans d'autres textes, l'attribut.

4. § 7 : note (418, 35-37).

Cette note, indiquée par un astérisque dans le texte, avait été transcrite par le copiste une première fois dans la marge en bas de la page dans une ligne et demi : *« 't geen ik de Alderonmiddelykste eygenschap an de eygenschap, noem, is die wyzing »*. À ce point le copiste à interrompu sa transcription, a biffé le texte copié et l'a transcrit de nouveau avec une variante de stylistique dans la marge droite en correspondance du signe de référence. Puisqu'il est très difficile de supposer que le copiste puisse être considéré comme l'auteur intentionnel de cette variation stylistique, on peut imaginer qu'il a été conduit dans l'erreur par une double rédaction de la note (une fautive, l'autre corrigée) existant dans son exemplaire. Et si on ne peut pas exclure que cette double rédaction témoigne une hésitation du traducteur, on ne peut pas l'exclure également, à cause de la première personne employée, qu'il peut s'agir d'une note ajoutée par Spinoza lui-même en néerlandais.

5. § 10 : *« waarom ik...een alleen oneyndig wezen »* (420, 16-22). F, Me, G déplacent ce texte à la fin du point 1 après *« dadelyk is »* (416, 30) parce qu'ils trouvent qu'ici il interrompt la continuité de l'argument.

Mais, puisqu'il n'y a aucune raison textuelle qui puisse autoriser un tel déplacement et puisque dans les § 3-12 il est toujours question de l'Idée en général, on peut maintenir ce texte à sa place.

6. § 12 : *« dat de Idea is ontstaande »* (422, 2). Me, G : *« dat de ziel een Idea is onstaande »*. Je conserve le texte pour les raisons suivantes : 1. dans le § 9 (420, 1-2) on parle de *« een Idea...onstaande »* ; 2. il n'est pas question ici immédiatement de *ziele* ; 3. l'*Idea* est considérée comme modèle et essence de la *Mens*.

(traduit par J. Ganault)

Index des noms

Adam, 94, 240, 280.
Aristote, 240, 270, 340.

Bucéphale, 240.

Christ, 184.

Descartes, 248.

Empiriques, 80.

Platon, 240.

Sceptiques, 90, 302.
Socrate, 292.
Stoïciens, 110.

Thomas d'Aquin, 196.
Thomistes, 248.

Table des matières

Pierre-François Moreau : Introduction générale aux œuvres de Spinoza 7

TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT
TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE

Filippo Mignini : Introduction au *Tractatus de Intellectus Emendatione* 21

Bibliographie 54

Spinoza : *Tractatus de Intellectus Emendatione* 60

Traité de la Réforme de l'Entendement (traduction par Michelle Beyssade) 61

Notes 137

COURT TRAITÉ
KORTE VERHANDELING

Filippo Mignini : Introduction au *Court Traité* 159

Bibliographie 178

Spinoza : *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand.* 184

Court Traité de Dieu, de l'homme et de son bien-être (traduction par Joël Ganault) 185

Première partie 189

Chapitre I – Que Dieu est..... 191
II – Ce que Dieu est 197
Premier dialogue..... 215
Second dialogue 219
III – Que Dieu est cause de tout..... 227
IV – Des actions nécessaires de Dieu 229
V – De la providence de Dieu..... 235
VI – De la prédestination divine..... 237
VII – Des attributs n'appartenant pas à Dieu..... 243
VIII – De la Nature naturante..... 249
IX – De la Nature naturée..... 251
X – Ce que sont le bien et le mal..... 253

Seconde partie..... 257

Préface à la seconde partie..... 259

Chapitre I – De l'opinion, de la croyance et de la science. 265
II – Ce que sont l'opinion, la croyance et la connaissance claire 269
III – Origine des passions. Des passions qui viennent de l'opinion..... 271
IV – Ce qui provient de la croyance. Et du bien et du mal de l'homme..... 277
V – De l'amour 285
VI – De la haine 293
VII – De la joie et de la tristesse..... 297
VIII – De l'estime et du mépris..... 301
IX – De l'espérance et de la peur 305
X – Du remords et du repentir 311
XI – De la moquerie et de la raillerie..... 313
XII – De l'honneur, de la honte et de l'impudence. 315
XIII – De la faveur, de la reconnaissance et de l'ingratitude 319
XIV – Du regret 321
XV – Du vrai et du faux..... 325
XVI – De la volonté 331

XVII – De la différence entre volonté et désir 341
XVIII – Utilité de ce qui précède..... 345
XIX – De notre béatitude 351
XX – Confirmation de ce qui précède 365
XXI – De la Raison..... 373
XXII – De la vraie connaissance, de la renaissance, etc..... 377
XXIII – De l'immortalité de l'âme 383
XXIV – De l'amour de Dieu pour l'homme..... 385
XXV – Des diables..... 395
XXVI – De la vraie liberté 397

Conclusion 409

Appendice..... 411

Résumé du *Traité*..... 427

Notes 439

Index..... 475

Imprimé en France
par MD Impressions
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Mars 2009 — N° 54 406

MD Impressions est titulaire du label Imprim'Vert®